GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

Volume Decimo

1896-97

ROMA-FIRENZE-TORINO
LIBRERIA DI ERMANNO LOESCHER

1897

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

FIRENZE

MEMORIE pubblicate nei dieci volumi del Giornale,
e nelle Pubblicazioni a parte

GIORNALE

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

SOTTO L'ALTO PATRONATO DI S. M. IL RE D'ITALIA

Consiglio direttivo

SOCI ONORARII

Presidente onorario

Conte Comm. Prof. ANGELO DE GUBERNATIS.

A. - **Soci onorarii italiani**

Comm. Prof. GRAZIADIO ASCOLI, Senatore.
Comm. Prof. FAUSTO LASINIO.
Comm. Prof. ANTELMO SEVERINI.
Comm. Prof. EMILIO TEZA.
Comm. Prof. MICHELE KERBAKER.

B. - **Soci onorarii stranieri**

I. - *Europei*

S. E. Prof. Dr. OTTO BÖHTLINGK. - Jena.
Prof. BASIL H. CHAMBERLAIN, Esq. - Tokio.
Prof. GASTON MASPERO. - Parigi.

Prof. Dr. FRIEDRICH MÜLLER. - Vienna.
Prof. Dr. MAX MÜLLER. - Oxford.
Prof. LÉON DE ROSNY. - Parigi.
Prof. Dr. FRIEDRICH VON SPIEGEL - München.
Prof. Dr. ALBRECHT WEBER. - Berlino.

II. - *Asiatici*

LEONZIO ALISHAN, Mekhitarista. - Venezia.
Prof. BHANDARKAR. - Puna.
Dr. DASTUR GIAMASPGI MINOCEHERGI, Sommo Sacerdote dei Parsi. - Bombay.
Prof. NEGÎB BISTÂNÎ. - Bairût.
RAGIA SURINDRO MOHUN TAGOR. - Calcutta.
SUMANGALA, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. - Colombo (Seilan).

SOCI ORDINARII

Ancona (Cav. Prof. Alessandro D'). - Pisa.
Barbèra (Cav. Piero). - Firenze.
Bargagli (Marchese Piero). - Firenze.
Barone (Dr. Giuseppe). - Napoli.
Basset (Prof. René). - Algeri.
Belleli (Prof. Lazzaro). - Corfù.
Biblioteca Universitaria. - Algeri.
Biblioteca Reale. - Berlino.
Biblioteca Marucelliana. - Firenze.
Biblioteca Universitaria. - Leida.
Biblioteca Braidense. - Milano.
Biblioteca Nazionale. - Napoli.
Biblioteca Palatina. - Parma.
Biblioteca Imperiale. - Pietroburgo.
Biblioteca Uniyersitaria. - Strasburgo.
Biblioteca Nazionale. - Torino.
Biblioteca Universitaria. - Tubinga.
Biblioteca di S. Marco. - Venezia.
Buonamici (Dott. Giulio). - Firenze.
Buonazia (Prof. Lupo). - Napoli.
Brünnow (Prof. Rudolph). - Vevey (Svizzera).

Ceppi (Dr. Marcello). - Livorno.
Chilovi (Comm. Desiderio), Bibliotecario della R. Biblioteca Nazionale Centrale. - Firenze.
Collacchioni (Nobile Marco). - Firenze.
Collegio-Convitto della Querce. - Firenze.
Consumi (P. Prof. Stanislao), delle Scuole Pie. - Firenze.
Corsini (Principe Don Tommaso), Senatore. - Firenze.
Dei (Cav. Giunio). - Roma.
Donati (Prof. Girolamo). - Perugia.
Fasola (Prof. Carlo). - Firenze.
Festa (Prof. Nicola). - Firenze.
Fiaschi (Cav. Tito). - Firenze.
Formichi (Dott. Carlo). - Napoli.
Frick (Guglielmo), Libraio dell' I. e R. Corte. - Vienna.
Ghisi (Cav. Ernesto), Console d' Italia. - Shanghai.
Gigliucci (Conte Mario), Ingegnere. - Firenze.
Gower (Abele). - Livorno.
Gualtieri (Prof. Gualtiero). - Livorno.
Gubernatis (Comm. Enrico De), Console generale. - Bairût (Siria).
Guidi (Cav. Prof. Ignazio). - Roma.
Harlez (Mons. Prof. C. De). - Lovanio.
Hyvernat (Ab. Prof. Enrico). - Washington.
Karolides (Prof. Paolo). - Atene.
Lagumina (Can. Prof. Bartolomeo). - Palermo.
Lattes (Prof. Elia). - Milano.
Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). - Firenze.
Lumbroso (Giulio). - Firenze.
Maccari (Prof. Latino). - Siena.
Merx (Dr. Prof. Adalberto). - Heidelberg.
Ministero d' Agricoltura e Commercio. - Roma.

Minocchi (Sac. Dr. Salvatore). - Firenze.
Modigliani (Cav. Dr. Elio). - Firenze.
Modona (Leonello), Sottobibliotecario nella Palatina. - Parma.
Morici (Prof. Giuseppe). - Spoleto.
Nazari (Dr. Oreste). - Torino.
Nobili (Comm. Avv. Niccolò), Senatore. - Firenze.
Nocentini (Prof. Lodovico). - Napoli.
Pacini (Carlo). - Firenze.
Pardi (Prof. Giuseppe). - Orvieto.
Pavolini (Prof. Paolo Emilio). - Firenze.
Perreau (Cav. Uff. Ab. Pietro). - Parma.
Philipson (Comm. Ing. Eduardo). - Firenze.
Pizzi (Cav. Prof. Italo). - Torino.
Poli (G. D.). - Wenchow (Cina).
Prato (Prof. Stanislao). - Arpino.
Pullé (Conte Prof. F. L.). - Firenze.
Pullé (Conte Comm. Fr. Leopoldo), Deputato. - Milano.
Puntoni (Cav. Prof. Vittorio). - Bologna.
Rosen (Barone Prof. Vittorio De). - Pietroburgo.
Roux (Cav. Amedeo). - Allier (Francia).
Rugarli (Conte Prof. Vittorio). - Bologna.
Sacerdote (Gustavo). - Berlino.
Salinas (Comm. Prof. Antonino). - Palermo.
Scerbo (Prof. Francesco). - Firenze.
Scheibler (Conte Comm. Felice). - Milano.
Scheibler (Contessa Ernestina nata Pullé). - Milano.
Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). - Roma.
Schiaparelli (Cav. Prof. Ernesto). - Torino.
Schiaparelli (Comm. Prof. Giov.), Senatore. - Milano.

Simeoni (Dr. Luigi). - Verona.
Società Geografica Italiana. - Roma.
Socin (Prof. Dr. Alberto). - Lipsia.
Sommier (Cav. Stéphen). - Firenze.
Starrabba (Barone Raffaele). - Palermo.
Stumme (Dr. Hans), Privat Docent. - Lipsia.
Teloni (Conte Prof. Bruto). - Firenze.
Temple (R. C.), Major. - Londra.
Tiberii (O.). - Swatow (Cina).
Tiele (Dr. Prof. C. P.). - Leida.
Torrigiani (March. Pietro), Senatore. - Firenze.
Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Accademico della Crusca. - Firenze.
Turrettini (François). - Ginevra.
Vincentiis (Cav. Prof. Gherardo De). - Napoli.
Vitale (Guido), R. Interprete nella Legaz. di Pechino.
Wackernagel (Dr. Prof. Iakob). Basel.
Wilhelm (Dr. Prof. Eugen). - Jena.

Soci morti dopo l' ultimo elenco

Valenziani (Comm. Prof. Avv. Carlo). - Roma.
Kminek-Szedlo (Cav. Prof. Giovanni). - Bologna.

SOCIETÀ STRANIERE

con le quali la SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA fa il cambio delle pubblicazioni.

Société Impériale Archéologique Russe. *Pietroburgo.*
American Oriental Society. *New Haven.*
Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. *Londra.*
Asiatic Society of Japan. *Yokohama.*
Société Asiatique. *Parigi.*
Société Philologique. *Parigi.*
Société Finno-ougrienne. *Helsingfors.*
Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. *Aja.*
Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. *Batavia.*
Société Khédiviale de Géographie. *Cairo* (*Egitto*).
College of Science (Imperial University). *Tokio.*
Royal Asiatic Society. *Shanghai.*
Académie Impériale des Sciences. *Pietroburgo.*
Smithsonian Institution. *Washington* (*Stati Uniti d'America*).

LIBRI PERVENUTI IN DONO ALLA SOCIETÀ

N·B. — Le opere pervenute in cambio da altre Società sono notate di asterisco.

ZACHARIAS SCHALIN, *Der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten*, Helsingfors 1896.

KARL LOFTMAN, *Ofversättning och Kommentar till Propheten Hoseas Bok*, Linköping 1896.

S. ABERSTÉN, *Gittin i den Babyloniska Talmud*, Göteborg 1896.

* *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië): volumi quattro (anno 1896).

R. BRANDSTETTER, *Malaio-Polynesische Forschungen*, Luzern 1896.

P. K. USLAR *Etnografija Kavkaza: Kjurinskij jazyk*, Tiflis 1896.

* *Journal Asiatique: neuvième série* (tomi VII-IX).

E. A. W. BUDGE, *Some account of the Collection of egyptian Antiquities* in the possession of Lady Meux, 2ª ed., Londra 1896.

Vostocnyja Zamětki, pubblicazione della Facoltà di lingue orientali dell'università imperiale di Pietroburgo 1895.

KARL F. GELDNER, *Avesta*, the sacred books of the Parsis: volumi tre.

A. SEIPPEL, *Rerum normannicarum fontes arabici:* fasciculus I textum continens, Christiania 1896.

Bulletin de l'Académie impériale des sciences di Pietroburgo: serie V, tomo VI, n. 1 (gennaio 1897).

Sbornik materialov dlja opisanija městnostej i plemen Kavkaza: vol. XXI-XXII, Tiflis 1896-97.

H. HENDRIKS, *Het Burusch van Masarete*, Aja 1897.

K. B. WIKLUND, *Entwurf einer urlappischen lautlehre*, Helsingfors, 1896.

G. SCHLEGEL, *Die chinesische inschrift auf dem iugurischen Denkmal in Kava Balgassum*, Helsingfors 1896.

**Actes de la Société philologique*, tomi XXIV–XXV.

Catalogue of the Library of the India Office: Vol. II, Parte I.

P. Peterson, *A fifth report of operations in search of sanskrit mss. in the Bombay circle*, Bombay 1896.

**Journal de la Société finno-ongrienne* vol. XIV, Helsingfors 1896.

**Tijdschrift voor indische Taal-Land-en-Volkenkunde:* Deel XXXIX, Aflevering 2 (1896).

**Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen* (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen). Deel XXXIII, Afleveringen 3 en 4 (1895) Batavia 1896.

Bulletin de la Société d' Ethnographie: fascicoli di Marzo e Giugno 1896, Parigi.

F. Hirth, *Ueber fremde Einflüsse in der chinesischen Kunst*, Münken 1896.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*: volumi sei, Gennaio, Aprile, Luglio 1896 e Gennaio, Aprile, Luglio 1897.

Vidyodayaḥ (Māsika-saṁskṛta-patram): Vol. XXVI, nn. 1, 2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12 (anno 1896).

K. Berghold, *Somali-Studien*.

**The American Journal of Philology*, nn. 65, 67, 68, 69.

**Smithsonian Institution:* Annual Report (Luglio 1894).

**Journal of the American Oriental Society:* Vol. XVIII (prima e seconda metà) e Vol. XIX (1ª metà) 1897–1898.

LE CURIOSITÀ DI JOCOHAMA

PARTE QUARTA

Le tre parti precedenti di questo opuscolo giapponese videro la luce nel 1882 tra le « Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori in Firenze ». La prima parte è formata da un volumetto che riproduce in fotolitografia l'originale giapponese scritto in corsivo, o vogliam dire in caratteri cinesi *erba* e giapponesi *hiracana*. La seconda parte, costituita dalla trascrizione etimologica in lettere latine; e la terza, che è la traduzione italiana dell'opuscolo, sono riunite nel secondo dei due volumetti pubblicati. Mancava la quarta, che si annunziava per la più utile, come quella che, riproducendo il testo in caratteri cinesi di forma regolare e giapponesi *catacana*, doveva dare la chiave dei corrispondenti caratteri *erba* e *hiracana*, spauracchio dei principianti. E questa quarta parte oggi finalmente vede la luce.

Dire e udire il perchè di una sì lunga dilazione, sarebbe del pari inutile ed increscioso. Dicasi piuttosto che la Società Asiatica italiana ha troncato gl'indugi: e grazie le siano rese di aver generosamente provveduto al bisognevole. Certo non sarà comodo agli studiosi l'andare a cercare in un periodico il volumetto che è complemento ai due pubblicati: ma chi vorrà potrà acquistare una delle 25 copie che se ne tirano a parte.[1]

[1] Dirigersi al Sig. Pietro Moretti, Firenze, Piazza San Marco, 2.

Correzioni e rettificazioni alle tre precedenti parti si troveranno nelle poche pagine che seguono. Ma alcuni passi non sono mai stati potuti chiarire. Ciò non di meno per lo studio di quello stile dimesso che, nella lingua scritta, di poco si discosta dalla comunemente parlata nelle principali città del Giappone, speriamo che questo opuscolo potrà esser utile.

Maggio, 1896.

A. Severini.

AGGIUNTE E RETTIFICAZIONI

Nel frontespizio del testo originale litografato la 1ª colonna a destra del lettore deve leggersi Mi-na-to-no-fa-na = Fiordiporto, che forse è un pseudonimo dell'autore. La 2ª colonna: Yoko-fama ki-ʺtañ = Curiosità di Jocohama. La 3ª: Kiñ-kou ʺtou-ʺsau = Casa editrice e libraria Kiñ-kou o Nisciki-minato = Portofiorito, Portopinto o simile.

Nel testo: *f. 4 v. 1.* Il primo dei due carat. cin. corrispondenti a *kau-yeki* è sbagliato. Per la rettificazione vedi in Hepburn *bō-eki* e *kō-yeki.*

Nella parte II e III, trascrizione e traduzione;

Pag. 6, 10, 'kiku-ʺfana'. Correggasi: 'kiku-yeñ'.

Pag. 7. Invece di 'E siccome i molto vecchi e i molto giovani', leggasi: 'E siccome i vecchi e i giovani di lontani paesi'.

Pag. 10, F. 2 v.-3 r, 4, 'tetu ʺfou', leggasi 'tetu °fou'; *F. 3 v. 4 r, 4-5* 'siyau ki' leg. 'siyau ʺki'.

Pag. 11 'salve di artiglieria', leg. 'esercizi militari col fucile e'.

P. 14, F. 5 r, 1 'tofuri' l. 'ʺtofuri'.

P. 16, F. 5 r, 6 'sina yoraʺsu', l. 'sina ni yoraʺsu'.

P. 18, F. 5 v, 6 'ʺkañ ʺtofuri....saka', l. 'ʺkañ ʺtofuri minami kita naka ʺtofuri ʺfeñ teñ ʺtofuri maʺte ʺtou ʺtañ saka'. *Ibid. 7* 'mati', l. 'teu'.

P. 19. Correggansi, come qui sopra, i nomi delle vie, e leggasi, 'La via Sciu-can-ciòo si trova sulla destra del tempio di Ben-ten'.

P. 20, F. 5 v, 9 'roku fiyaku', l. 'roku °fiyaku'.

P. 21. Il passo è molto oscuro, nè hanno saputo chiarirmelo due Giapponesi da me consultati.

P. 22, F. 7 v, 1 'miʺki no te', l. 'miʺki te'.

P. 24, F. 7 v, 'siyou ʺti', l. 'siyou ti'. *Ibid. 3.,* 'ʺko siñ' l. 'ʺko ʺsiñ'. *Ibid. 4,* 'fa niñ', l. 'fa ʺsiñ'.

P. 25 in princ. leggasi: 'Sovrano beneficio è questo, del quale dobbiamo mostrarci sempre più grati.'

P. 26, F. 82, 1 'ama ki', l. 'ama ʺki'. *Ibid.* 'tori ʺkotoku', l. 'toru ʺkotoku'. *Ibid. 3* 'sima tera', l. 'sima ʺtera'.

P. 27, nota (1) Aggiungasi: 'ovvero Fiume d'oro'.
P. 28, F. 8 v, 1 '°tokoro iri', l. '°tokoro no iri'. *Ibid. 10.* 'na°ku same', l. 'na°kusame'.
P. 29. Leggasi: 'lungo la via della marina, o Tocaidoo, dovrebbero venire a vederla per consolarsi delle noje del viaggio'.
P. 34, F. 10 v, 3 'moñ fi fi'. Un Giapponese assicura che deve leggersi 'mono °fi mono °fi', ma con qual senso?
P. 41, 8, 'e per misurare...' l. 'alcuni di loro, faccia caldo o freddo, adopran l'acqua com' è.'
P. 45, 10. Leggasi 'e i loro alberghi sono scompartiti in diverse stanze fornite in guisa da poter soggiornare una persona in ciascuna.'
P. 46, 4 'sañ °fuñ', l. 'sañ °fu'.
P. 47 in f. '... se non v'entra, si perde'. *NB.* Il senso può anche essere: 'Se l'una o l'altra delle due palle va in buca, si vince; se no, si perde'. Ovvero, secondo l'uso americano: 'Se la propria palla va in buca, si vince; se no, si perde.
P. 49, 2. Leggasi 'sulla scanalatura delle mattonelle si mettono scommesse o poste ecc.' *Ibid.* 'Comunque ecc.' l. 'Del resto i loro alberghi hanno in ogni stanza qualche cosa di così bello, ecc.'
P. 49, 6, '*zon-dô*' Ora dicono *zon-tafu* o *zon-daf* o, per meglio imitare il tedesco, '*don-tak*'.
P. 50, 8, 'you fi', l. 'you °fi' (*o* niti).
P. 51, 7. Leggasi 'si chiamerebbe *nicci-jôbi* o *nicci-jônicci*, ossia giorno del sole'. *Ibid.* 'i Tessitori. Ma ecc.', l. 'i Tessitori, o a quella di Himacci, nella quale si adora il sole nascente, essendovi in entrambe l'intenzione di adorare il Cielo'.
P. 52, 5-6, 'tiisaki', l. 'tiisa'. *Ibid. 6,* 'sañ °siu keñ', l. 'sañ °situ keñ'; '°ko °siu keñ', l. '°ko °situ keñ'. *Ibid. 9-10,* 'moto kuruma', l. 'moto °kuruma'; 'uti kuruma', l. 'uti °kuruma'; 'ka°su °siu', l. 'ka°su towo'; 'moto kuruma', l. 'moto °kuruma'. *Ibid., F. 15 v-16 r, 1-2,* 'ku roñ °fou sasi tofo', l. 'ku roñ °fou tofo'; *5,* 'mi koto', l. 'mi °koto'.
P. 53, 8, 'alle venti', l. 'alle dodici'. *Ibid. in f.* 'rivoltano', l. 'rinvoltano'.
P. 54, F. 16 v, 1, 'kaki kuruma', l. 'kaki °kuruma'; 'moto kuruma', l. 'moto °kuruma'. *Ibid. 7,* 'sañ °foñ', l. 'sañ °foñ'; '°siu mo', l. 'towo mo'.
P. 55 in princ. 'cingata', l. 'ciugata'.
P. 56. F. 16 v, 10, '°foñ', l. '°fañ'. *F. 17 r, 1,* '°fou', l. '°fou'.
P. 57, 5, 'diversi però ... fatti', l. 'ma fra questi ve ne sono alcuni che non sono fatti, ecc.'. *Ibid.* 'caldaja', l. 'catinella di rame'.
P. 58, F. 17 v, 2, 'sañ siyaku', l. 'sañ °siyaku'. *Ibid. 6,* 'fe °fa fa', l. 'fe °fa °fa'. *Ibid. 8,* 'fateyaka', l. 'fa°teyaka'.
P. 59, 3, 'un uomo solo', l. 'le mani e i piedi di lui solo'. *4,* Leggasi 'Le compagnie vestono, alcune di bianco, alcune di rosso'.

P. 60, F. 17 v, ‘you niñ’, l. ‘you ゛sin’. *Ibid. F. 18 r, 2,* ‘koto’, l. ‘゛koto’. *4,* ‘iti suñ ゛ko ゛fuñ’, l. ‘itu suñ ゛ko ゛fu’.

P. 62, F. 18 r, 9, ‘ka’, l. ‘゛ka’. *10.* ‘sono’, l. ‘soko’.

P. 63, 10, Leggasi ‘sia che voi dobbiate venire da me a qualche ora, o a qualche ora io debba farvi una visita, o trattenermi, ecc.’.

P. 64, F. 18 v, 10, ‘ni ゛fuñ’, l. ‘ni ゛fu’. *Ibid. F. 19 r, 7,* ‘゛katati ti naru’, l. ‘゛katati naru’; e si cancelli la seconda parte della nota, da *Ma* alla fine.

P. 65, 9. Leggasi ‘dai due bu ad un riô e anche due’ (cioè dalle L. 2.50 alle L. 5, e anche 10). *Ibid. 6.* Leggasi ‘Di lineamenti delicati e di visi ovali’.

P. 67, 10, ‘di quelle piume variopinte’, l. ‘coi corsaletti alati’. Il senso generale del paragrafo 2 è forse diverso. Si vuol forse dire: Le donne straniere sono assai più gelose delle nostre, e forse per questo non hanno segreti amanti, ma forse anche perchè sono altresì gelose della loro onestà.

P. 70, 10, ‘nare fa’, l. ‘nare゛fa’. *F. 21 v. rasiyameñ* pare che alluda a pecore piuttosto che a cavalle o puledre.

P. 71, 6. Leggasi ‘a questo o simili giuochi; e molti degli spettatori al solo vederlo si sentono prendere dalle vertigini. Ma per l’appunto gli occidentali lo fanno fare ai loro figliuoli perchè viaggiando non abbiano a soffrire del mal di mare’.

P. 74, 8, ‘tune tune’, l. ‘tune ゛tune’. *Ibid. F. 22 v, 2,* niñ(*o* ゛siñ, *o* fito) fa’, l. ‘゛siñ fa’.

P. 76, F. 23 r, 1, ‘mono ゛te’, l. ‘mono i゛te’. *4,* ‘tuku sore’, l. ‘tuki sore’.

P. 77, 1. Il discorso non è in bocca di un Europeo o Americano, ma di uno schiavo: leggasi dunque ‘anche noi siamo fatti a somiglianza di tutti gli altri, ecc.’.

P. 78, 10, ‘miru koto nari (*o* miru nari) sore’, l. ‘mi ゛koto sore’. *F. 23 v, 6,* ‘nañ kiñ niñ’, l. ‘nañ kiñ ゛siñ’.

P. 79, 8. Leggasi ‘diversi dai soliti: e merita veramente d’esser veduto quel maestoso corteo circondato da soldati’.

P. 80, 8, ‘ona゛si’, l. ‘゛ton’.

NB. — Dopo la prefazione giapponese che immediatamente qui segue, per ragioni di convenienza tipografica abbiamo raccolte in due sole pagine le dichiarazioni apposte dall’autore alle vignette intercalate nel testo e da noi riprodotte nella parte I. Nel medesimo ordine da lui tenuto, abbiamo anche noi trascritte e tradotte queste dichiarazioni nel volumetto che contiene la parte II e la III. Ma lo stesso ordine qui non si è potuto tenere. Tuttavia lo studioso ci si ritroverà facilmente, purchè tenga d’occhio la numerazione delle pagine, fatta qui appresso in cifre italiane e cifre giapponesi, come richiamo da questa IV parte alla I, II e III.

ソレ大日本ハ神ノ治シメス皇國ナレバ異國ニ勝ルガ故ニ國ニ產スルモノ一種トシテ益アラザルハナシ況ヤ數百歲ノ御仁惠マス〳〵四海ニ溢ルヽヲモテ萬國ニモ仰ギシタヒテ頻ニ通商ノ事ヲ願シカバ終ニ御免アリテ横濱ニ港ヲ開カセ玉ヒシニゾ忽繁榮ノ地トナリ外異ノ國ー萬里ノ波濤ヲ犯シテ渡來セシヨリ我國ニナキ異品奇談モ多キヲ遠程ノ老幼ハ力及ハデ終ニ見聞セザランハ遺憾ナルベケレバ此小冊ヲアラハシテ其形容ヲシラシメバ長夜ノ話種トモナランカト書肆ガ老婆心ヲ助ケテ其概畧ヲ記スニナン

菊苑老人誌

Folio 1 verso, 2 recto

一—二

横(ヨコ)濱(ハマ)港(ミナト)繁(ハン)榮(エイ)之(ノ)圖(ヅ)

Folio 2 verso, 3 recto

二—三

ゾンダフノ休(ヤスミ)
日(ビ)ニ異(イ)人(ジン)男(ナン)
女(ニヨ)集(ツド)合(ヒ)遊(イウ)
行(カウ)シテ音(オン)曲(ギヨク)ヲ
催(モヨフ)シ(アルヒハ)鐵(テツ)
炮(ボウ)ヲ揃(ソロ)ヘテ足(アシ)
並(ナミ)ヲ調(テウ)練(レン)ナス

Folio 3 verso, 4 recto

三—四

港(カウ)崎(ザキ)町遊(イウ)
女(ヂヨ)屋(ヤ)ノ樓(ロウ)上(シヤウ)
ニ異(イ)人(ジン)來(キタ)リ
家(カ)作(サク)ノ精(セイ)工(コウ)
娼(シヤウ)妓(キ)ノ風(フウ)姿(シ)
麗(レイ)艶(エン)ナルヲ
見(ミ)テシキリ
ニ驚(キヤウ)感(カン)ス

Folio 6 verso, 7 recto

六—七

異(イ)國(コク)舩(セン)
横(ヨコ)濱(ハマ)沖(オキ)
ニ碇(テイ)泊(ハク)
ノ圖(ヅ)ソノ
國(クニ)〴〵ニテ
造(ツクリ)方(カタ)異(イ)
同(ドウ)アリ

Folio 9 verso, 10 recto

九—十

寫(シヤ)眞(シン)鏡(キヤウ)ノ箱(ハコ)ニ大小アリ
小ナルハ微(コマカ)細ニ大ナルハ
廣(ヒロ)クウツル此箱ノビイドロニウツル
モノヲ明(アキラカ)ニセンタメ大フロシキ
ノゴトキ布(ヌノ)ヲカブリ箱ヲモ入テ
ミルニ箱ノ口ヨリ日(ヒノ)光(ヒカリ)サシ入
テ色(イロ)ヲモ變(ヘン)ゼズ明(メイ)白(ハク)ナリ
異人横(ヨコ)濱(ハマ)ノ海(カイ)岸(ガン)ヨリ
寫(シヤ)眞(シン)鏡(キヤウ)ヲモッテ遠(エン)近(キン)ノ
佳(カ)景(ケイ)ヲウツシ見(ミ)ル處

Folio 12 verso, 13 recto

十二―十三

異人館ノ内ニ男女ノ小兒集リテサマ〲ノ遊戯ヲナス圖

Folio 15 verso, 16 recto

十五―十六

崑崙屠刺遠見鏡ヲモツテ諸所ノ景色ヲ見テタノシム圖此國ノ人ソノ身ニ著ル服ノ美事ナルヲ好ミテ頭ニ緋鹿子チリメンナドヲマキ服ハ筒袖ナレドモ紫鹿ノ子淺黄ノ中形ヲヨロコブ女ハ縫針ノワザニ妙ヲ得タリ

Folio 19 verso e 20 recto

十九―二十

横濱本町北横丁ヨリ海岸西ノ波戸場マデ見ワタシタル眞景南京人和物ヲ求メテ商館ヘカヘル處

Folio 23 verso

二十三

天守堂ノ圖

Folio 25 recto

二十五

外國人商館番附并人名

皇國ニオヰテ官許アリシ通商ノ義ハ貨易ノ品替ト事替リ雙方トモニ片賣片買ニシテイヅレモ現金ノ通商ナレドモソノ廣大ナル事前代未聞ニテ一日ノウチ一万両二万両或ハ五万両ナド、數口ノウリ買アリテソノ高下限リナシスベテ品物ヲ渡シ候ヘバ其日ノウチニ代銀ヲハラヒ速ニラチアク事他所ニハヨモアラジマタ莫太ノ洋銀ヲ麻財布ナドニウチコミテ丁種アルヒハ輕子ノタグヒ肩ニウチノセ堅横ニヒトリ行スルモメヅラシ彼洋銀ノ相場朝暮ニクルフがユヘニコレヲ活業トシテ世ヲワタルモノモ許多アリ世上ノ兩替屋ニオナジ俗ニドル屋ト唱フルナリマタ外國ヨリ持ワタリタル品物ハ波戸場ヘツミアゲ

四*

* Folio 4 verso. Appresso poi il numero ripetuto indica il verso del folio.

ソレ〴〵御改濟ノウヘ品物ハ御割合通リノ御運上相納メ
其後賣買ニ及ブナリ、尤我國ノ品物トテモ御改メノ義ハ
同樣ナリ外國ヨリ渡來スル品物ハ織物ノタグヒギヤマン
細工ノ器物藥種ノ類ソノホカ品數多ケレバ畧ス又我國
ヨリ多分ニ賣ワタス品物ハ生糸茶塗モノルイ石炭ソノ
ホカ數品アリ總ジテ何品ニヨラズ賣込ノ節ハ逸〳〵町會所ヘ
トゞケ御改濟ノウヘニテ館內ヘ持コム事ナリ且當地ノ商人
商館ヘ出入ノトキハ銘〳〵鑑札ヲ腰ニ提ルナリ無用ノモノハ
立入事ヲ許サヾル事嚴重ナリ御開港ノ起原ハ嘉永七寅
年亞墨利加國王ヨリ使節ヲ渡シテ本使ペルリ副使アータムス

五

五

軍舩九艘ニテ入津シ通商ノ願書ヲ奉リ其後度〱入津シテ願上ケルニヨリ終ニ御免許アリ未年六月ヨリ通商相始リ當時ニ至リテ市中ノ繁榮イフバカリナシ町割ハ碁盤目ノゴトクニテ御運上所ヲ眞中ニシテ東ノ方ハ異人商館西ノカタハ町〱ナリソノ町名ハ本町通リ五丁目マデ海岸通リ南北、仲通辨天通迄同斷坂下町三丁目太田町ハ八丁メマデ洲干町ハ辨天社ノ右手ナリ當社ニ安置シタテマツルトコロノ辨財天ハ弘法大師ノ眞作ニシテ江ノ島ナル辨財天ト同木同作ナリ彼島ノ御神ハ六百年ノムカシニ御開運マシマセシニ當社ノ御神ハヤウ〱今ニイタリテ御開運ナリ。

カヽル尊キ神仏スラ御開運ノ遅速アリイハンヤ凡夫ニ
オヰテヲヤ彼一休禪師ノ語ニ因縁ノ熟スルトコロ遅速
アリ桃栗三年柿八年トモフサレシモ實ニオモヒヤラレ
兼好法師ガ變化ノ理ヲシラネバナリトイハレシモイヨ〳〵
尊キ金言ナラズヤ偖入舩町ハ吉田橋ノ手マヘナリ駒
形町ハ御運上所ノ東ナリ芝居ハ北仲通リ二丁目ニアリ役者ハ
江戸表ヨリ立者入カハリ立カハリ來リテ定芝居タユル間
ナシ相撲ハ太田町六丁目金毘羅境内ニアリコレモ四季
ノ興行休ムコトナシ波戸場ハ御運上所ノ前ナリ異人ノ
波戸場ハ谷戸橋ノ手マヘナリ元町ハホリ割ノ向フ増徳院ノ

右手ナリスベテ町數四十五町ナレドモ家數ハ凡壹万ニモオヨブベキ歟僅五个年ニモ滿ザルニカク繁花ノ勝地トナリシ事全ク御仁惠ノ厚キガユヘナリ仰デモアフグベキハ御國恩ナリマタ家數ニ對シテハ人民ノ多キ事湯屋髪結床ヲモツテモシルベシ早朝ヨリ夜ニイタルマデ群集ナス事目ヲオドロカスバカリナリ渡船場ハ本町一丁メノ河岸ナリ此所ニモ諸荷物御改所御關門アリ此所ヨリ出船シテ神奈川宮ノ河岸ト申所ヘ着ナリ船賃ハ壹人マヘ四十八文ナリソノ海上眺望ノ絶景他ニ類ナシ西ハ富士ヲ正面ニ見ワタシ右ニハ秩父甲相ノ山ーツラナリ左ニハ箱根

天城山近クハ鎌倉金澤邀ヲ手ニ取ゴトク東ハ房總加納山鋸山ヲ遙ニ見ワタシ目前ニ見ル魚漁ノ活業北ハ名ニオフ神奈川ノ勝景。浦嶋寺龍燈ノ松。松山侯ノ炮臺。南ニハ横濱ノ絶景碇泊ノ異船ハ青黄赤ノ旗ヲナビカシ異人館ノ遠見ハサラニ我國トハオモハレズ亞國ノハシントン英國ロンドンノ港ヘイタリシモカクヤアラントオモハレケル商家繁昌ノアリサマ民ノカマドハニギハヒノ御製ヲサヘ思ヒ出ラル實ニ景色ハ一ツトシテ足ラズトイフ事ナシカヽルアリカタキ御代ニ住テ此勝地ヲ見ザランハ遺憾ナルベシ海道往來ノ旅客カナラズ一覽アリテ旅情ヲナグサメ

八

玉フベシ勿論横濱表ハ所ーノ入口ニ御關門ナヲビニ諸
ニ荷物御アラタメ所アリテ御取締向ハナハダ嚴重ナリ武
家方ハイフニオヨバズ他國ノ諸民見物ナドニマイリ候トモ
帶刀ハ決シテ相ナラズ假令短刀タリトモキビシク御禁
制ナリ御掛リ御役人樣方之外ニハ帶刀シタルモノ一人モ
アラズヨク〳〵心得ザレバ不都合ナル事アルベシ又夜中
無提灯ニテ往來スル事是マタ御制禁ナルガ故ニ
盲人トイヘトモ提チンヲ持アルクナリ是等ハ他國ニナキ
義ナルベシ偖陸地ハ西ノ出口吉田バシ御關門ヨリ野毛橋
ニイタリ左ノ方ニ御固場ノ御陣屋ナラビニ金澤道アリ

スベテ此邊ヲ野毛町トイフナリソレヨリ切通シ右ノカタハ
御奉行様ノ御屋敷左ノカタハ程个谷道ナリ左右ニ御役
宅立ナラベリ戸部町ヲスグレバ石崎御關門ナリツヾヒテ平
沼橋新田間橋ヨリ東海道神奈川ノ入口ヘ出ルコノアイダ
行程壹里ナリ港崎遊女町ハ市中ヨリ南ノ方ニテ波戸場
ヨリノ見通シナリ衣紋坂見返リ柳アリ堤手ツヾキヲ俗ニ吉
原道トイフ此道筋ノハン昌ナル事江戸人形町通リ浪花
順慶町ニモ劣ラズ左右ノ唐物店ハ旅客ノ目ヲヤシナヒ
茶屋ノカケ行燈ハ月ノ光リヲウバフ大門口ヲ往カフ送リ
ムカヒノ箱デウチンハ螢ノ飛カフヨリ猶シゲク仲ノ町ノ

櫻ハ艶々トシテ娼妓ニ色ヲアラソフスベテ四季オリ〻ノ美花
絶ル間ナシ岩龜樓ノ家造リハ蜃氣樓ノゴトクニシテアタカ
モ龍界ニヒトシク文月ノ燈籠ハ葉月ノ俄踊モン日〻
ノ賑ヒ目ヲオドロカシ素見ゾメキハ和人異人打マジリテ
晝夜ヲ分ズ娼妓ノ道中ハ綺羅ヲカザリテ唐物和物ヲ
好ミノマヽニ取マジヘサシ餝リ着カザリタル粧ヒ天女ノアマ
クダリシ歟ト疑ガハル樓上ニハ洋銀ノ花ヲ咲ミタシメ坐
敷ニハ分銀ノ實ヲ散チラセリカヽル全盛ノアリサマ三都
ノ廓ニモオサ〻オトルマジトゾ思ハルサレバヒトタビ此廓ニ
遊ベルモノハ魂有頂天ニノボリ更ニ家ニ歸ルヲ忘ルベシ

マタ異人屋敷ニハ士官ト商人トアリ士官ノ分ハ官名ミニストル
コンシュルアルヒハ通辨官マタハ船將杯トアリテ銘々
彼國ノ旗驗ヲオシタテタリ商館ニハソノ旗ハナケレドモ
商用ノ看板ラシキ旗アリイヅレモ屋敷ノ造リ方ハ壁
ニハ尺石ヲ積ミカサ子障子ハギヤマンニテ張間毎ノシキ
モノハ五疊ジキアルヒハ十疊敷等イヅレモ壹枚織ニ
テ色々ノ摸樣アリソノ美シキ事美花ヲ布ナラベタル
ゴトシ冬向ニイタレバ一ト間毎ニ堅炭マタハ石炭ナドヲ
澤山ニ起シソノ煙リハ銅樋ヲ以テ家根或ハ壁ナドヘ穴
ヲアケソノ樋ヨリ洩セバ天井壁ナドモ少シモフスボラズ

アタヽカキ事三四月頃ノ如シ間毎ニ我國ノ額堂ノゴトク
ギヤマン繪ノ額ヲカケツラチタリソノ美麗ナル事マタ
タグヒナシ夜分ニイタレバ燈臺ニギヤマンノ上覆ヲ
カクレバソノ明ルキ事毛一筋ヲモ見アヤマツ事ナシ
イヅレモ屋敷ノ門ノウヘニハギヤマンニテ製造ナシタル
行燈ノゴトキモノアリ依テ門ノ内外トモ白晝ニ異ラズ
實ニ眼覺シキ事ドモナリ扨異人朝暮ノ行状ハマヅ
朝五ツ半時頃四ツ時頃ニ目ヲ覺シスグニ入湯スルナリ
ソノ湯ノヌルキ事ヒナタ水ノゴトシ中ニハ暑寒トモニ
水バカリ遣フモノモアリ夫ヨリ常ニ懸置トコロノ姿見

鏡丈四尺位ナリニムカヒウガイ手水ヲツカヒ髪ヲ直シシャボンアカトルモノヲ
マタハ香ヒ、ノ水ヲモツテ薄化粧ナドイタシ夫ヨリ服ヲ
着替ルナリ何レモ黒羅紗ニテソノ地合ノヨキ事革ノ
ゴトシ又身奇麗ナル事我國ノ人ニ替ル事ナシ
次ニ食事ニオヨブ麥粉ニテ製シタルパントイフモノヲ
食ス其外牛ノ肉豕ノ肉菓物杯ナリ酒ハ種類オホケレ
ドモイヅレモ多分ニ飲テモ深ク酔事ナシコレハ我國ノ
酒トハ替リ穀類ニアラズシテランビキニテ菓物ヨリトリ
タル酒ナレバ氣ハ強ケレドモ醒ル事ハイタツテハヤシ
食事ハ朝夕二度ナリ煙草ハイヅレモ好ニテ少シノ間モ

ハナス事ナシサレドモ我國ノタバコト違ヒツヨキ事
ハナハダシ我國ノゴトク内ヘ引テ吸トキハ目ノマハル程ナリ
彼等ハフカスバカリニテ吸コム事ハナシオリ〳〵唾ヲハク
ナリコレハ常ニタバコヲフカシ唾ヲハケハ惡氣ヲ吐
出ス故ニ無病ナリトゾサテ又異人ノ馬ニ乘ル事ハ
小兒ノ頃ヨリ男女トモニ乘習フナリ勿論流義ナド、イフ
事ハ更ニナク只イツトナク乘馴自然ト達者ニノリ
覺ルユヘソノ駈引自在ナリアルヒハ血氣運動ノタメ
ニトテ用ナキ時トテモ館内市中ヲモ歩行イタス事
モアリ我國ノモノ、イタサヌ事ナリ又異人ノウチニテ旅

籠屋ヲスルモノアリコレハ家作ヲ一ト間〱ニ部屋ノゴトクニ造リテ渡來ノモノ上陸ノ節タヨリスクナキモノ此ハタゴヤヘ止宿スルナリモツトモ旅宿料一宿分洋銀三枚我國ノ銀ニシテ壹兩三分ナリ中食ハドル壹枚ナリ我國ノ旅籠料トハ格夕ノ高料ナリ其ウチニ五十疊敷グライトモ見ユル大坐敷アリテ眞中ニ長サ三間バカリ巾貳間ホドノ机ノヤウナルモノアリ廻リノフチ高サ貳寸ホドニテ其スミ〴〵ニ穴アリ其盤面ニ貳寸五分グライノ玉ヲオキソノ玉ヲ相手ト替リ〴〵棒ヲ以テ突バ我玉ト相手ノ玉トアタリ合アタリ合ソノ玉穴ニ入ルノ欠第ニテ勝ト見ヘタリ入ザルハ

十四

負ナルベシソノ手練ノ妙ナルコト實ニオドロクベキノ一ツナリ此遇ハ我國ノ穴一トヤランニ似ヨリタリソノカタハラニ洋銀ヲ二百枚又ハ五百枚千枚モ積置テ賭トスルナリ聖人ノ世ニ投壺ノ遊モアレバコレラノタメシニナラフモノカ揔テ間毎〳〵ノ奇麗ナルコハ筆ニ尽シガタシマタ彼國ニハゾンダフドイフ事アリ此ゾントイフハ洋語ノ天ナリダフトハ幾日〳〵トイフ日ノ事ナリ我國ノ七曜ノウチ日曜日ナリ八日メ〳〵ニアタル此日ハ業用ハ勿論何事ヲモセズシテタヾ遊クラスナリ舩〳〵ニテハ種〳〵ノ旗ヲアゲルナリ我國ノ節句祝ヒ日ナドノ如シ

十四

七夕(タナバタ)マツリナドノゴトク天ヲ祭(マツ)ルノ意(コヽロ)ナランカ日(ヒ)待(マチ)ナンドノ類(タグヒ)ナルベシ彼(カノ)國ノ舩ハ軍(グン)舩(セン)ト商(シヤウ)舩ト二(ニ)樣(ヤウ)アリ軍舩ハ人數三百人位ヨリ五百人六百人モ乘(ノリ)組(クミ)三階(カイ)四階ニモ造(ツク)ル士(シ)官(クハン)ノ部(ヘ)屋(ヤ)ハトモノ方下(シモ)部(ベ)ノ分ハ表(オモテ)ノカタニ在(アリ)此下(シモ)部(ベ)ノ事ヲ彼(カノ)國ニテハマドロスト唱(トナ)フ舩ノ大キサハ小ナルニテモ三拾間(ケン)グライアリ大ナルニイタリテハ五十間ヨリ六十間其餘(ヨ)ナルモアリ其美(ビ)麗(レイ)嚴(ゲン)重(ヂウ)ニ製(セイ)造(ゾウ)シタル事言(ゴン)語(ゴ)ニ述(ノベ)ガタシ蒸(ジヤウ)氣(キ)舩トイフハ車ヲ仕(シ)カケテ何(ナニ)風ニモ搆(カマ)ハズ思(オモ)フカタヘ自(ジ)在(ザイ)ニ走(ハシ)ラスルナリコレハ外(ソト)車内車トアリテ車(クルマ)ノ數(カズ)十モ十(ジウ)二(ニ)モアリ元(モト)車(クルマ)ヨリソレ〳〵ノクルマヘ

廻リウツリ夫ヨリ水搔車ヘ移ルナリ其元車ノハタラク＊ハ石炭トイフモノヲ數千斤タキテ湯ヲ涌セバ其湯氣ノイキホヒニテ車廻リ出スナリタトヘバ鉄瓶ニ入タル湯ノタギルニシタガヒ重キ鉄蓋ノオドリ出スニヒトシトゾ此工夫ヲ發明セシハ西洋ニテモ四五十年以來ノ事トナンイヅレモ磨キノ鉄ニテキラビヤカナル事日ニ映ジテマバユキホドナリ柱ハイヅレモ三本アリテハシル時ハ帆ヲ十モ二十モ懸ル其形海上ニ山ノ浮ベルガゴトシ港ヲ出入スル毎ニ大炮ヲ多ク發ツコレハ入津ノトキハ無事ニテ着舩シタル祝ヒ出帆ノセツハ首途ノ祝ヒナリ總テ何事ニモ

十六

鉄炮ヲモツテ合圖トス其音大山モ崩ルヽカトオモフバカリニテ耳ナレヌモノハ驚クモムベナリ商舩ハ乗組ノ人數二三十人グライニテ尤商用懸引ノ摸様ニヨリテハ蒸氣舩ニテ當港ヨリ南京ノ港ヘ日數十五六日ニテ往返ス此早便實ニ駭歎ノイタリナリバツテイラトイフハ我國ニイフ小舩ナリコレニハ木口ヲスコシモ遣ハズ殘ズ銅鉄ニテ製造セシモアリ譬ヘバ銅盥ヲ水上ニ浮ベタルニオナジマタ異人オリ〳〵上陸シテ御埋立ノ廣場ニテ調練スル事アリ其人數凡八百人位又ハ千人余モアリ備ヘハ五行七行ニテソノ一行ハ貳拾五人アルハ三拾人程ナリ竪横自在ニ

十七

備ヲ變ル事モットモ速ナリ一行ニ壹人ヅツ色替リノ服
ヲ着シタルモノ三尺位ノ劔ノヌキ身ヲモチソノ一行ニ
長タリマタ其上ニ壹人ノ指揮スルモノアリテ彼人數
一致シテ壹人ノ手足ヲ遣フがコトク運轉ス服ハ組〳〵ニテ
白キモ赤キモアリイツレモ劔ツキ鉄炮ヲ持時トシテ
空炮ヲ發スル事モアリマタ彼空地ヘ馬塲ヲ補理アリテ
オリ〳〵乘馬ヲナス其日ノ服ハ平日トハ違ヒ思ヒ〳〵ノ
派手ヤカナル裝シテ三人五人グライヅツ競馬ヲイタスヲ
同士ノ見物仲間ニテ洋銀ヲ百枚アルヒハ五百枚ナドト
賭テ勝負ヲナシ樂シムトナリ都而西洋人ハ究理ノ

十七

學ノ三ニシテ我國ノゴトク風雅風韻ノ優美ナル樂ミ
事ハイマダ露バカリモ見聞シ事ナシ
異人ハ常ニ根付時計ヲ懷中シテシバラクモ身ヲ離サズ
ソノ時計ハ丸サ差渡シ壹寸五分マタハ貳寸位モアリ
其ウチノ細工密ナル事畵ニモカヽレズ言葉ニモ述ベガタシ
億ハ五兩ナルモ十兩ナルモアリ此品ハ日用便利ノ爲
ニスル也タトヘバ明日何時ニ面談ニオヨブベシト約束シ
ソノ刻限ニイタラントスレバカナラズ歸宅シテ待受ルナリ
彼モノモ自己ガ時計ヲ見テ其刻限ニハカナラズ出行テ
面會ニオヨブナリソノ外ノ事ニ付テモ其許ハ何時ニ來玉ヘ

十八

マタハ何(ナン)時(ドキ)ニ參(サン)向(カウ)スベシ何時ニハ留守(ルス)ナリナド、イフ
事ニ用(モチ)ユ至(イタツ)テ調(テウ)法(ハウ)ニテ便(ベン)利(リ)ナルベシマタ寫(シヤ)眞(シン)鏡(キヤウ)ト
イフ一(イッ)種(シユ)ノ奇(キ)物(ブツ)アリコレハ人(ヒト)ハ勿(モチ)論(ロン)地(チ)形(ケイ)遠(エン)景(ケイ)ナドマデ
其鏡(カヾミ)ニ移(ウツ)セバ其モノ、形(カタチ)色(イロ)合(アイ)マテ少(スコ)シモ違(タガ)ハズ微(ビ)
細(サイ)ニギヤマン鏡(カヾミ)ヘ留(トマ)リテ更(サラ)ニ消(キユ)ル事ナキ奇(キ)妙(メウ)ノ工(ク)夫(フウ)ナリ
サレバ人ヲ移(ウツ)ス時ハソノ容(ヨウ)體(ダイ)モノ言(イハ)ヌバカリナリ我(ワガ)國(クニ)ノ
人モ存(ゾン)生(ジヤウ)ノ内(ウチ)ニ繪(ヱ)師(シ)ニ命(メイ)ジテ我(ワガ)畫(グワ)像(ザウ)ヲ寫(ウツ)シ懸(カケ)物(モノ)
ナドニシテ子(シ)孫(ソン)ニ傳(ツタ)ヘナドスル輩(トモガラ)モアレバソレラニハ
此寫(シヤ)眞(シン)鏡(キヤウ)ヲ用(モチ)ヒナバイサヽカモ遠(タガヒ)ナクシテ可(カ)ナルベシ
價(アタヒ)ハギヤマンノ大小ニヨリテ貳分位(クラヰ)ナルモ壹(イチ)兩(リヤウ)貳兩ナルモ

アリ此事今ニテハ當地辨天通リ五丁目ニ居住スル
櫻田蓮杖トイフモノ其傳ヲ覺得業ヒニイタシヌルガ
異人ノ仕方ト少シモ違ハズ價ハ却テ異人ノ方ヨリハ
ヨホド下直ニ出來ルナレバ若右ノ書像ナドノ望ミ
アル人ーハ彼モノヘ命ゼラレバ便利ナラン歟

偖亦彼國ノ婦人モアマタ渡來
イタシ居ケルガイヅレモ細面ニテ疲形チナル美婦人ナリ
兩ノ耳ヘハ金銀瑠璃珊瑚ナド種ーニカザリ冠モノヲ
ハジメソノヨソホヒハナハダ美麗ニテアタカモ天女ノ
天降シニヤト疑ル彼ニ羽衣ヲ着サシメテ三保ノ松原

十九

ニ詠メタキ風情ナリ又馬ニ乗ル事男子ニモオト
ルマジク見エサレドモ彼國ノ風ナル歟嫉妬ノフカキ事
我國ノ婦人ニ十倍セリサル故ニ密夫ヲスルナドトイフ
事ハ怪我ニモナキヨシ貞操ヲ厚クマモルニヤアラン
夫婦ノ中至而睦シキサマ表ニアラハシテ便ニ隠ス
事ナシ道ヲ行ニモ手ヲヒキアフテアユメルハ鴛
鴦ノツガヒノゴトシ實直厚キ躰モ見ユイハユル隠レ
タルヨリアラハルヽハナシノ意ニカヨヒテオモシロシ
又異人ノ小兒出産ノ節ハ更ニ湯水ヲ遣ハセズ産毛
ヲモ剃事ナシ只幾度モ拭トリ〱テ取揚ルナリ其ノチ

母ノ乳ハ呑セズ牛ノ生乳ニテ養育ル事彼國ノ風俗ナリトゾソレヨリ三四歳ニオヨベバ常ノ遊ビニ大ナル樹ノ枝ヘ細綱ヲ結ビサゲソノ眞中ヘ尻ヲ居ヘ兩手ニテ左右ノ綱ヲ摑マセウシロヨリコレヲ突スレバソノ突タル勢ヒニテ三間モ五間モ前ノカタヘトビ上リ又戻ハジメニ後ノカタヘ飛アガルナリ右ノタグヒヲ毎日ノ遊戯トセリ側ニ見モノスラ目ノマハルホドナリコレハ大洋ヲ乗舩スルトキ舩ニ醉ザルタメニスト也此頃ヨリシテ馬ニモ乗セ連アルク故ニ馬ニ乗事ハ自然ニ得ルナラン總テ究理スル風土ナレハ無益ノ

事ハ好マヌトカヤコヽニオカシキハ異人ノ妾トナリシ女ヲサシテラシヤメント唱ルナリ此名ヲ負シ元トイフハ異人彼國ヨリ連ワタリシラシヤメントイフ獸アリ其性素直ニシテヨク人ニ馴シタシムモノナリ舩中ニテマドロストモ下官下部ヲイフ煩惱キザシタルトキ此獸ヲトラヘテオカス事アリトゾ此故ニ異人ニ犯サルヽノ義ヨリシテラシヤメントイヒナラハセシモ理ナリ諺ニイフ狐ニコンカイ馬ニ止動ノ誤リニモ似ヨリテ今ニ至リテハ改メガタキモイトオカシマタ彼國ヨリ犬ヲモ連ワタリテ飼付オクナリ其犬ニヨリテハ價ドル三拾枚マタハ五十枚モ出シテ買

取トゾコノ犬我國ノ犬トチガヒ始終ソノ飼主ニツキ
シタガヒテ何所マデモ行ナリソノ主途中ニテ求メ
タル品モノ風呂シキ包ナドヲ啣ヘテ附アルク此故ニ
飼主ノ愛スル事ハナハダシ萬一途中ナドニテハグレ
タルトキハ子ヲウシナヒタル親ノゴトク草木ヲワケテ
尋出サントオモフ顔色只ナラズ見ユ毎日食事ナド
ノ節モ我側ニ引付置ワガ喰サシノ品ヲ引ワケテ與フ
ルサマ親子兄弟ノゴトシシチ〵身ニ奇麗ニスルニモ
似合ザル事ナリ且當地ノ人ナド異國ノ犬ヲバカメト
イフ事ト心得異犬ヲ見テハカメ〵トヨブモノアレドモ

二十二

左ニハアラズ彼方ニテ都テ目下ノモノヲ呼マチクノ英語ニテ犬ノ總名ニハアラズトゾ抔マタ南京人ハ西洋人ノ奉公人ニテアマタ渡來シ居ルナレドモ元彼國ハ聖人出現ノ地端ナルユヘ定メテ風雅風韻モアラント思ヒシニ却テ西洋人ヨリモサガシキノミニテ更ニ好マシキ所ナシ又黒人ト唱フル異人モ多ク渡來シテアリコレハアラビヤ國ノ出産ニテ男女トモニ色酷ダ黒シタトヘテイハヾ烏ノゴトク爪先マデモ黒シ生得愚昧ニテソノ所為禽獸ニチカシソノ以前ハ西洋人彼ヲシテ牛馬同様ニ取扱ヒ賣買ニ

イタシメシジカヒタル處ソノウチニ少(スコシ)カシコキモノ出
キタリテ大ヒニ立腹(リップク)ナシ我(ワレ)〱トテモ同ジク天地(テンチ)間(ケン)ノ
人ナリシカルヲ牛馬(ギウバ)ノゴトク賣買(ウリカヒ)ニスル事アランヤ
給銀(キウキン)ニテ取キハメタランニハ雇(ヤト)ハルベシト申ニ付ソレ
ヨリノチ當時(トウジ)ニイタリテハ皆(ミナ)通例(ツウレイ)ノ奉公(ホウコウ)振(ブリ)ニナリシ
トナリマタ異人(イジン)ノ寺(テラ)ヲバ天守(テンシユ)堂(ダウ)ト唱(トナ)フトゾ異(イ)人
死去(シキヨ)シタル時ハ同士(ドウシ)ノモノ集(アツマ)リテ葬(ソウ)式(シキ)ラシキ事ヲ
ナス其節ハ服(フク)モ常日(ツネ)トハチガヒ殊(コト)ノ外(ホカ)立派(リッパ)ニセリ
其側(ソバ)ニ警衛(ケイエイ)トモオボシキモノドモ劍(ケン)ツキ鐵砲(テッポウ)ヲ
タヅサヘタルソノ行列(ギヤウレツ)見事ナリ夫ヨリ引導(インダウ)ラシキ

三十四

天守堂ノ圖

事終リテ墓所ヘユキ寐棺ノマヽ埋メル事ナリソノ上ニテ鉄炮ヲ發スル事數度ナリ墓所ハ元村増徳院トイフ眞言寺ナリ墓ジルシハ異形ニテ西洋人南京人トモ彼ノ地ニアリ法事ノ節モカノ天守堂ニ集リテ右同ヤウニナス又ゾンダフ〱ニハ参詣トオボシク異人等アツマリテ

我國ノ説法談義ヤウノ事ヲ聽聞イタストナリ且彼寺ニ出家ラシキモノアリサレドモ有髪ニテ肉食妻帯シ俗ニ替ル事ナシ尤服ハ筒袖ナレドモナガキ服ニテ裾ヲヒキズル程ナリ服ノ色ハ黒ナリマタ彼國ノ横文字ハ其數二十六字ナリソレニ數ノ字十字ヲ合セテ三十六字アル也我國ニテ以前マデハ蘭學ノミヲセシナレドモ當時ニイタリテハ英學ナラデハ事足ラズコレ英學ハ萬國ヘ通ズルガ故ナリ學ニ志アル人〻ハ英ヲ學ブコソ便利ナランアメリカモ英ニ同ジ近頃英語箋或ハ和英商話杯トイフ彼國ノ

言葉(コトバ)ヲ書タル書(ショ)モアレバ是(コレ)杯(ラ)ヲモ閲(ケミ)シ玉ヘ 二十四

エー	ビー	スイー	ダイ	イー	エフ	シイ
A	**B**	**C**	**D**	**E**	**F**	**G**
a	b	c	d	e	f	g
エイツチ	ヤイ	ゼイ	ケー	エル	エム	エン
H	**I**	**J**	**K**	**L**	**M**	**N**
h	i	j	k	l	m	n
オー	ピー	キユ	ヤル	エス	テイ	ユー
O	**P**	**Q**	**R**	**S**	**T**	**U**
o	p	q	r	s	t	u
ウイー	ドウブルユー	ウー	フイ	ズイー		
V	**W**	**X**	**Y**	**Z**		
v	w	x	y	z		

Importa appena avvertire che delle lettere latine è qui notata alla meglio in caratteri giapponesi la pronunzia inglese; e per alcune, il nome inglese. Fra queste ultime, i nomi di H e di W, trascritti in giapponese e dal giapponese figurati in italiano con weituti e 'tou-'furuyû, sono il nec-plus-ultra della trasfigurazione dei suoni. Inglesi altresì sono i nomi dei numeri nella pagina seguente: inglesi, americani, olandesi, ecc. i nomi delle case commerciali trascritti nelle due ultime colonne, e nelle altre 26 che omettiamo.

數（カズ）ノ字（ジ）

一	ワン	1
二	トウ	2
三	ツレー	3
四	フヲル	4
五	フハイフ	5
六	セキス	6
七	セビン	7
八	エイテ	8
九	ナイン	9
十	テン	10

○ 外（グワイ）國（コク）人（ジン）商（シヤウ）館（クワン）番（バン）附（ヅケ）幷人（ジン）名（メイ）。

一番 英 ガハール コップ

二番 亞 ホール・ウユルマン

三番 英 ヘレサアルテ

四番 英 ペール

五番 英 カラク ハラトス

六番 亞 ハッパ ウエンノート

七番 英 シトロン

八番 蘭 ヘヒト

二十五

此外異事奇説スコブル多シトイヘドモ元來童蒙ノタメニ著ス書ナルヲモテ只其大概ヲアラハシ微細ノ事ニイタリテハ悉クハブキテ記サズ聞人ヨロシク察知シ玉ハン事ヲ希子がフノミ

港ノ華横濱奇談終

LES MANUSCRITS ARABES

DE LA ZAOUYAH D'EL HAMEL

La Zaouyah d'El Hamel, qui possède les manuscrits dont il est question ici, est située entre Bou Saada et Djelfa, dans le sud du département d'Alger: [1] elle appartient à l'ordre des Raḥmânya, fondé par Moḥammed ben ʿAbd er Raḥmân bou Qobrin né entre 1126 hégire (1714-1715) et 1133 (1720-1721) dans une tribu kabyle du Jurjura, les Ait Smail, et mort en 1208 hég. (1793-94). [2]

M. le général Collet-Meygret, commandant la division d'Alger, voulut bien, sur ma demande, faire dresser la liste des manuscrits de cette Zaouyah: elle m'a été transmise par les soins de M. Reymond, interprète militaire au bureau arabe de Bou Saada.

N'ayant pas examiné les manuscrits par moi-même, j'ai reproduit cette liste, sauf quelques corrections indis-

---

[1] On trouvera une description du Qṣar d'El Hamel dans Guillaumet, *Tableaux Algériens*, Paris, s. d. (1891), in-18 jés., p. 119-126.

[2] Cfr. Rinn, *Marabouts et Khouans*, Alger 1884, in-8, ch. xxx, p. 452-480; De Neveu, *Les Khouans*, Paris 1846, in-8, p. 111-121; A. Delpech, *Un diplôme de moqaddem de la confrérie religieuse des Rahmanya* (*Revue africaine*, 1874); Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger 1892, in-18 jés., ch. xxxi, p. 338-346. On sait que ce sont les Raḥmanya qui ont pris la plus grande part en Kabylie à l'insurrection de 1871.

pensables, telle que je l'avais reçue: il m'a semblé ûtile d'accompagner les noms des auteurs qui la composent de renseignements historiques et bibliographiques, surtout en ce qui concerne ceux qui ont vécu dans le Maghreb pendant les derniers siècles: c'est dans ce but que j'ai donné en note quelques fragments empruntés à des dictionnaires biographiques inédits.

1. سيدي عبد الباقي علي خليل

En quatre parties. Copie datée de 1184 hégire (1770-1771). Commentaire de ʿAbd el Bâqi sur l'abrégé de droit de Khalil.

ʿAbd el Bâqi ben Yousof ben Aḥmed Chihâb eddîn Moḥammed ben ʿAlouân ez Zerqâni el Mâleki naquit au Qaire en l'an 1020 de l'hégire (1611-1612): il fut disciple d'El Adjhouri, étudia l'arabe sous la direction de Yasin el Ḥimṣi et de Nour eddin ech Chabramilisi; le ḥadith avec Nour eddîn el Bâbili. Après avoir reçu des diplômes de la plupart de ses professeurs, il occupa une des premières places parmi les lecteurs de la mosquée d'El Azhar et composa de nombreux ouvrages, parmi lesquels un commentaire de l'abrégé de droit de Sidi Khalîl, toujours consulté; un commentaire de la ʿAzzyah, des gloses sur le commentaire d'El Loqâni relatif à la préface de Khalîl. Il était, disent ses biographes, d'un caractère doux et de bonnes manières; sa conversation était agréable; il était reconnu comme l'oracle des Mâlekites. Il mourut dans la matinée de jeudi 14 de ramadhân 1099 (13 juillet 1688) au Qaire, et fut enterré dans le tombeau des étudiants. [1]

Un second exemplaire 1106 hég. (1694-1695), un troisième, 1105 hég. (1693-1694); un quatrième et un cinquième, tous en quatre tomes.

Ce commentaire a été imprimé à Boulaq en 1303 hégire, 4 vol. in-4.

---

[1] El Moḥibbi, *Kholaṣat el Athar*, Boulaq 1284 hég., 4 vol. in-8, t. II, p. 287; Moḥammed el Ofrâni, *Ṣafouah*, Fas s. d., in-4, p. 204. C'est un dernier ouvrage qui est donné à tort dans le *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque d'Alger* comme l'oeuvre d'un anonyme (p. 486).

2. الخرشي على سيدي خليل (neuf exemplaires).

Abou ʿAbd Allah Moḥammed el Khirchi[1] naquit à Khirchah, aux environs du Qaire; il étudia sous la direction du cheïkh Ibrahîm el Loqâni, de son père et d'Abou 'l Ḥasan el Adjhouri; il devint rapidement un des princes de la science à El Azhar et l'imâm des Mâlekites en Egypte. Ses biographes le représentent comme un homme vertueux, instruit, zélé pour l'étude et l'orthodoxie, tout occupé de son commentaire sur Khalîl. Il en composa deux: un grand qu'il abrégea ensuite sur l'ordre formel du Prophète. Il est aussi l'auteur d'un commentaire sur la Ṣoghra d'Es Senousi, sur la Djaroumyah, etc. Sa réputation était très grande; les gens s'agenouillaient sur son passage. On lui attribue aussi le don des miracles. Après sa mort, arrivée le 17 de dzouʿlḥidjdjah, 1102 hég. (21 septembre 1690), quand celui qui le plaçait dans le tombeau prononça ces mots: Au nom de Dieu, il répondit d'une voix claire: Je me confie à Dieu.[2]

Son commentaire sur le traité de droit de Khalîl a été publié à Boulaq, 1299 hég., 8 vol. in-4; au Qaire, 1306 hég., 5 vol. in-8; 1307 hég., 5 vol. in-4; 1308 hég.

Il a été l'objet des gloses de Sidi ʿAli ben Rammâl: un exemplaire existe à Fâs.[3] ʿAli ben Aḥmed es Saʿïdi el ʿAdaoui el Mâliki, mort en 1189 hég. (1775-1776), composa un commentaire abrégé des gloses dont il existe quelques parties à la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 1231-1238.[4]

3. الشبرخيتي على خليل. Quatre exemplaires, chacun en quatre parties. Le plus ancien est de 1094 hég. (1683).

Borhân ed dîn Ibrahîm ben ʿAṭyah ech Chebrakhîṭi, mort en 1106 hég. (1694-1695), noyé dans le Nil, en allant à Rosette, composa trois commentaires de Sidi Khalîl. Des fragments existent à la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 758.4; 1239-1243;[5] la se-

---

[1] Vulgairement el Kharchi ou El Kharachi.

[2] Moḥammed El Ofrâni, *Ṣafouah*, p. 205.

[3] Cfr. R. Basset, *Les manuscrits arabes de deux Bibliothèques de Fâs*, Alger 1883, in-8, n. 222, p. 21.

[4] *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. XVIII, *Alger*, Paris, 1893, in-8, p. 331-332.

[5] Ibid., p. 210, 332-333.

conde partie à la Bibliothèque Nationale, n. 4560;[1] deux exemplaires à la Bibliothèque Khédiviale au Qaire.[2]

4. Glose anonyme sur le même ouvrage, écrite par un Maghrebin. Manuscrit daté de 1112 de l'hégire (1700-1701).

5. El Bennâni. Commentaire sur Sidi Khalîl. Quatre exemplaires, datés de 1240 hég. (1824-25), 1245 hég. (1829-30), 1270 hég. (1853-54) et 1278 hég. (1861-62).

Le commentaire de Moḥammed ben El Ḥasan el Bennâni de Fâs est intitulé الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني : c'est une rectification et un complément de celui de ʿAbd el Bâqi.

Il en existe des exemplaires à la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 1245-1248; à Fâs, n. 217, 223; et à la Zaouia de Si Embarek, à Tala, en Tunisie.

6. El Ḥaṭṭâb (ms. et Ḥadj-Khalifa[3] الخطاب). Commentaire sur Sìdi Khalîl.

Le cheikh Abou ʿAbdallah Moḥammed b. Moḥammed b. ʿAbd er Raḥmân b. El Ḥaṭṭâb Er Roʿaini naquit dans la nuit du 12 ramadhân 902 (14 mai 1497) et mourut le 2 de rabiʿ second 953 (2 juin 1546).

Son commentaire existe à la Bibliothèque Nationale de Madrid, n. 491-499;[4] le premier volume se trouve à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire, t. III, p. 187; la Bibliothèque-Musée d'Alger en possède des fragments, n. 1155-1161.

Les deux exemplaires d'El Ḥaṭṭâb sont datés l'un de 1012 de l'hég. (1603-1604), l'autre de 1020 hég. (1611-12).

7. Ed Dardîr, Commentaire de Sidi Khalîl. Cinq exemplaires: le plus ancien est de 1204 hég. (1789-90).

---

[1] *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1883-1895, in-4, p. 722, col. 1.

[2] *Fihrist el Kotob el ʿArabyah*, t. III, Le Qaire 1306 hég., in-8, p. 171.

[3] *Lexicon bibliographicum*, édition Fluegel, t. V, Londres 1850, in-4, p. 447.

[4] Robles, *Catalogo de los manuscritos arabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid 1889, in-8, p. 206.

Aḥmed el ʿAdaoui ed Dardîr, mort le 6 de rabi I 1201 (27 décembre 1786), termina son commentaire en 1197 : il a été publié à Boulaq en 1282 hég., 2 vol. in-4.

8. Ed Dosouqi, Commentaire sur Sidi Khalîl. Deux exemplaires datés de 1276 hég. (1859-60) et 1280 hég. (1863-64).

Moḥammed ben ʿArafat ed Dosouqi el Mâliki, mort le 21 de rabiʿ II 1220 (2 avril 1815), est l'auteur de gloses sur le commentaire de Dardir avec lequel elles ont été plusieurs fois imprimées: Boulaq 1287, 4 vol. in-4 ; Le Qaire 1301, 4 vol. in-4 ; 1304, 4 vol. in-4 ; 1305, 4 vol. in-4 ; 1309-1310, 4 vol. in-4.

9. مجموع الامير في الفقه. Manuscrit de 1260 h. (1844-45).

10. اقرب المسالك لمذهب الامام مالك par Aḥmed ben Moḥammed el ʿAdaoui ed Dardîr. Deux exemplaires datés de 1260 hég. (1844-45) et 1282 hég. (1865-66).

Cet ouvrage a été publié au Qaire en 1287 hég.

11. ميارة على العاصمية

Cet ouvrage a pour titre مختصر الدر الثمين والمورد المعين Trois exemplaires datés de 1154 hég. (1740-41), 1162 h. (1748-49) et 1181 hég. (1767-68).

C'est le commentaire de la *Toḥfah* d'Ibn ʿAṣim par Abou ʿAbd Allah Moḥammed ben Aḥmed Mayârah el Fâsi. D'après ses biographes, c'était un homme studieux et peu fortuné, vivant du produit des parures de femmes qu'il louait pour les fêtes. Il fut en butte à l'hostilité des ṭolba de Fâs dont il excitait la jalousie. Il étudia sous un grand nombre de cheikhs, parmi lesquels Ibn ʿAchir et Abou 'l ʿAbbâs el Maqqari. « J'assistai, disait-il, au cours d'El Maqqari, et je trouvais que la science tout entière était claire ; puis j'assistai aux cours d'Ibn ʿAchir, et je trouvai que tout était difficile », voulant dire par là qu'El Maqqari savait tout par coeur et n'approfondissait pas les sujets, tandis qu'Ibn ʿAchir agitait les questions jusqu'à ce qu'il en eût tiré des choses qui éblouissaient les yeux et stupéfiaient les esprits. Il mourut en 1072 (1661-1662) et fut enterré dans la grande rue (الدرب الطويل) près du monument de Sidi ʿAbd el Aziz.

Son commentaire sur la *Toḥfah* a été publié au Qaire en 1301 hég. ; 1305 hég., 2 vol. in-4 ; 1306 hég., 2 vol. in-4. Le cha-

pitre relatif aux ventes a été donné par M. Houdas dans sa *Chrestomathie maghrébine.*[1] On prétend que la préface de ce commentaire est l'oeuvre de son disciple Abou Sâlem El ʿAyâchi.

Il est aussi l'auteur d'un grand et d'un petit commentaire sur le *Morchid el Moʿin*; la *Zebdat el Aouṭâb fi ikhtiṣâr el Ḥaṭṭâb* (abrégé d' El Ḥattâb); sur la *Lâmyah* d' Ez Zaqâoui; d' une glose sur El Bokhâri où il a abrégé les prolégomènes d' Ibn Ḥadjar avec des additions; sur l'appendice du *Minhâdj* et son commentaire; du *Tanbih el Moghtarrin*, etc.[2]

12. التاودي على العاصمية Deux exemplaires, datés de 1162 hég. (1748-49) et 1165 hég. (1751-52).

Le commentaire d'Abou ʿAbdallah Moḥammed b. Ṭâleb b. Soudah el Fâsi et Tâoudi, né en 1168 (1754-1755), mort en 1207 (1792-1793), sur la *Toḥfah* d' Ibn ʿAṣim est intitulé حلي المعاصم لبنت فكر ابن عاصم. Il en existe un exemplaire à Fâs, n. 229, à la Zaouya de ʿAïn Menchia en Tunisie, à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (2 exemplaires), t. III, p. 163-164.

13. المعيار في الفقه. Manuscrit daté de 899 h. (1493-94).

C'est l'ouvrage du célèbre Abou 'l ʿAbbas Aḥmed b. Yaḥya b. Moḥammed b. ʿAbd el Ouâḥed b. ʿAli El Ouancherichi (originaire de l'Ouarsenis), né à Tlemcen vers 834 hég. (1430-31). Il a réuni dans les six livres de ce traité les décisions des principaux jurisconsultes de l'Ifriqyah, de l'Espagne et du Maghreb et l'intitula المعيار المعرب عن فتاوي افريقية والاندلس والمغرب. Il en existe un exemplaire à Fâs, n. 195; à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (t. III, p. 183-184): à la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 1338-1341; à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Robles, n. 474-475, p. 201; n. 537, p. 220-221).

El Ouancherichi étudia à Tlemcen sous El Ḥâdj Abou ʿAbd Allah Moḥammed b. Aḥmed El ʿOqbâni et d'autres savants. Lui-même était parvenu à une certaine célébrité, lorsqu'une querelle avec

---

[1] Paris 1891, in-12, p. 96-114.

[2] Moḥammed el Ofrâni, *Ṣafouah*, p. 140; Abou ʿAbd Allah Moḥammed ben Eṭ Ṭaïb el Qâdiri, *Nachr el Methâni*, Fâs, 2 vol. in-4, 1310 hég., t. I, p. 225-237.

des officiers de l'émir zeyanite Abou Ḥammou Monsa ben Yousof l'obligea de s'enfuir à Fâs en l'an 874 (1469-1470): il y devint mufti et continua à enseigner la *Modawanah* et le traité d' Ibn Ḥâdjib sur les différentes branches de la loi musulmane. On cite parmi ses disciples Ibn ʿAbbâd ben Malîḥ (var. Faliḥ) el Lamṭi; Abou Zakarya es Sousi, Moḥammed ben ʿAbd el Djebbâr el Ouartadghiri, etc. Sa réputation comme grammairien était si grande qu'on disait que si Sibaouaihi avait été à Fâs, il aurait appris la grammaire de la bouche d' El ʿOuancherichi. Outre le *Meiʿâr* il composa les ouvrages suivants: des gloses en trois livres, sur le traité d' Ibn Ḥâdjib; un commentaire du traité des contrats d' El Fichtali; un livre des principes du droit, etc. Il mourut à Fâs le 20 de ṣafar 914 (20 juin 1508) à l'âge de quatre vingts ans. Son fils Abou Moḥammed ʿAbd el Ouâḥed el Ouancherichi jouit d'une certaine renommée. [1]

---

[1] Cfr. Es Selâoui, *Kitâb el Istiqṣâ li akhbâr doual el Maghrib el Aqṣâ*, Le Qaire, 4 vol. in-4, 1314 hég., t. II, pag. 182; Delpech, *Résumé du Bostân* (*Revue Africaine*, t. XXVII, 1883, p. 337); Bargès, *Complément de l'histoire des Beni-Zeiyân*, Paris 1887, in-8, p. 420-423. Voici l'article que lui a consacré Ibn Meriem dans son *Bostân* (manuscrit de la Bibliothèque Universitaire d'Alger, n. 2001, f. 23-24: احمد بن يحيي بن عبد الواحد بن علي الونشريسي Var.: الونشريشي):

العالم حامل لواء المذهب علي راس المائة التاسعة اخذ عن
شيوخ بلدة تلمسان كالامام ابي الفضل قاسم العقباني وولده
ابي سالم العقباني وحفيده العلامة محمد بن احمد بن قاسم
العقباني الامام ابن العباس والشيخ ابي عبد الله الجلاب
والامام الخطيب الصالح الكفيف ابن مرزوق والغرابلي وغيرهم
حتي حصلت له كائنة (ms. كناية) من جهة السلطنة ففر الي
مدينة فاس واستوطنها قال سيدي احمد المنجور في فهرسة
كان معتكفا علي تدريس المدونة وفرع ابن الحاجب وكان
مشاركا في فنون العلم الا انه لما لازم الفقه (ms. الفقيه)
وتدرس فيه يقول من لا يعرفه انه لا يعرف غيره وكان فصيح

14. العمليات الفاسية. Commentaire du poème d'Abou Zeïd ʿAbd er Raḥmân b. ʿAbd el Qâder b. ʿAli b. Yousof el Fâsi sur diverses questions de droit.

Un exemplaire incomplet existe à la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 1279-1280.

15. العمليات المطلقة

16. النفراوي علي الرسالة

17. التتاي علي الرسالة. Commentaire de l'*Épître* d'Ibn Abi Zeid par Moḥammed ben Ibrahim ben Khalîl et Tatâi, mort en 942 hég. (1535-36).

اللسان والقلم حتي كان بعض من يحضره (ms. بحصره) يقول
لو حضره سيبويه لاخذ النحو من فيه وتخرج به جماعة من
الفقهآء كالفقيه ابن (ms. ابي) عباد ابن فليح الآطي قرا عليه
ابن الحاجب وقال عنه انه لبزيد في نقله عليه من التوضيح
علي ورقتين وكان الشيخ الفقيه الامام الاستاذ المتفنن ابو زكريا
السوسي والفقيه المحدث الصالح محمد بن عبد الجبار الورتدغيري
(ms. الوتدغيري) والفقيه النجيب عبد المسيح المصمودي
والعلامة الفقيه سليل العلمآء القاضي محمد بن قاضي البلد
الجديد الغرديسي التغلبي (var. الثعلبي) وبخزانة هذا الرجل
انتفع الشيخ الونشريسي وقد احتوت علي تصانيف فنون العلم
وبه استعان علي تصنيف كتابه المعيار لا سيما علي فتاوي
فاس والاندلس فانها تيسرت له من هاذه الخزانة واخذ عنه
والده ابو محمد الواحد انتهي كلام المنجور قلت لما فتاوي اهل
افريقية وتلمسان فاعتمد فيها علي فتاوي البرزولي والمازوني فيما يظهر
طالعها والله اعلم وله تاليف كثيرة منها المعيار المعرب عن
لمن فتاوي علمآء افريقية والاندلس والمغرب في ستة اسفار جميع
فاوي وحصل فرعي (?) ومنها تعليق علي ابن الحاجب الفرعي

Plusieurs exemplaires existent à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (t. III, p. 158) ; un autre à la Bibliothèque Nationale de Paris (supp. ar. 2477, *Catalogue* p. 721) ; à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Robles, n. 322, p. 138). La Bibliothèque-Musée d'Alger possède la moitié de cet ouvrage, ainsi que celle de Munich.[1]

18. روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم

C'est le remaniement en vers de l'encyclopédie d'Es Soyouti intitulé النقاية par Chihâb eddîn Aḥmed b. ʿAbd el Ḥaqq es Sonbâṭi ech Châfei, mort en 990 h.[2] Il en existe d'autres manuscrits à Alger (67. 2), à Leyde,[3] à Gotha,[4] au British Museum (893). L'auteur composa un commentaire de ce remaniement en vers, sous le

---

في ثلاثة اسفار وقفت علي بعضه وغنية المعاصر والتالي في شرح وثائق الفشتالي (var. القلشاني) وكتاب القواعد في الفقه والوثائق المسمي بالفائق في احكام الوثائق ووقفت عليه ولم يكمل وتاليف له في الفروق في مسائل الفقه وقفت عليه وغيرها توفي عام اربعة عشر وتسعماية وفي هاذه السنة اخذ النصري دمرهم الله تعلي وهران فدي الله اسرها امين وكان عمره من نحو ثمانين سنة اخبرني ذالك صاحبنا الفقيه المتفنن محمد بن قاسم القصار الفاسي زادني بعض اصحابنا ان وفاته يوم الثلاثة موفي عشرين من صفر (ms. سفر) وانجب ولده عبد الواحد

Aḥmed Baba, dans son *Kifâyat el Moḥtâdj* (ms. de la Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 1738, f. 16) et Ibn el Qâdhi, dans le *Djadzouat el Iqtibâs* (Fâs 1309 hég., in-4, p. 80-81) donnent les mêmes détails.

[1] Cfr. Aumer, *Die arabischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, Munich 1866, in-8, n. 344, p. 121-122.

[2] Cfr. Ḥadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, éd. Fluegel, t. VI, Londres 1852, in-4, p. 372, n. 13950.

[3] De Goeje et Houtsma, *Catalogus codicum arabicorum Bibliothecae academicae Lugduno-Batavae*, 2e éd., t. I, Leyde 1888, in-8, n. XIII, p. 20.

[4] Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzog. Bibliothek zu Gotha*, t. I, n. 169, p. 212, Gotha 1878, in-8.

titre de فتح الحي القيوم بشرح روضة الفهوم. Un manuscrit existe à Leyde (n. xiv, t. I, p. 20).

19. فتاوي خير الدين في الحنفية

Cet ouvrage dont le titre est الفتاوي الخيرية لنفع البرية a été imprimé à Boulaq en 1300 hég.

L'auteur Kheir eddîn b. Aḥmed b. Nour eddîn b. 'Ali b. Zein eddîn b. 'Abd el Ouahhâb el 'Ayoubi, naquit à Ramlah de Palestine au commencement de ramadhân 993 (septembre 1585), mourut le 27 de ramadhân 1081 (7 février 1671); ces fetouas furent réunis par son fils Moḥi eddin ben Kheir eddîn er Ramli. Ce recueil, qu' il avait laissé inachevé, fut complété après lui par Ibrahim ben Solaïmân b. Moḥammed el Djinini, né à Djinin en Syrie vers 1040 (1630-31), mort à Damas le 6 de ṣafar 1108 (5 septembre 1696).

20. شرح فرائض مجمع البحرين. Manuscrit de 812 hég. (1409-1410).

Ḥadji Khalifa (*Lexicon*, t. III, p. 408, n. 8996) mentionne un ouvrage de ce nom, mais sans en indiquer l' auteur.

21. Commentaires des deux Djelâl sur le Qorân. Deux exemplaires, l'un de 1132 hég. (1719-20), l'autre de 1142 (1729-30).

Les deux Djelâl sont Djelâl eddin Moḥammed b. Moḥammed b. Ibrahim b. Aḥmed el Maḥalli, né à Miṣr en 791 hég. (1389 de J. C.), mort le 1 de moḥarrem 864 (28 octobre 1459), et Djelâl eddin es Soyouti, mort en 911 hég. (1505-1506), qui termina le Commentaire. [1]

Il a été imprimé à Boulaq, 1280 hég. en 2 vol.; 1289 hég. en 2 vol.; 1293 hég. en 2 vol.; 1298 hég. en 2 vol.; au Qaire, 1297, 2 vol.; 1300, 2 vol.; 1302, 2 vol.; 1305, 2 vol.; 1308, 2 v.; à Calcutta en 1257 hég.: en marge du commentaire de Beïdhâoui, Constantinople, 2 vol. in-4; en marge des gloses de Solaïman el Djamâl الفتوحات الالاهية, Le Qaire 1308, 4 vol. in-4.

---

[1] Cfr. Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 35; *Fihrist el Kotob*, t. I, Le Qaire 1308 hég., p. 144-146; Goldziher, *Zur Charakteristik Gelâl eddîn us Sujuṭîs und seiner literarischen Thätigkeit*, Vienne 1871, in-8, et l'autobiographie d'Es Soyouti dans le *Ḥosn el Moḥâdharah*, Le Qaire s. d., 2 vol. in-4, p. 153-159.

22. Commentaire du Qorân par El Khaṭîb. Un exemplaire daté de 1061 hég. (1651 J. C.).

Cet ouvrage de Chems eddîn Moḥammed b. Aḥmed surnommé El Khaṭîb ech Cherbînî, mort en 977 hég. (1569-70), est intitulé السراج المنير في الاعانة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير Il a été imprimé à Boulaq en 4 vol., 1285 hég. et 1299 hég.

23. El Khâzin, Commentaire du Qorân. Trois exemplaires, datés de 914 hég. (1508-1509), 925 (1519) et 929 (1522-23).

L' auteur de ce commentaire intitulé لب التاويل في معاني التنزيل se nommait ʿAlâ eddîn ʿAli ben Moḥammed ben Ibrahîm b. ʿOmar ben Khalil el Baghdâdi el Khâzin, [1] né à Baghdâd en 678 hég. (1279-1280), mort à Ḥaleb à la fin de redjeb 741 (janvier 1341).

Son commentaire a été publié au Qaire en 1287 hég., 4 vol. in-4; 1300 hég., 4 vol. in-4; 1309 hég. en 5 vol. in-4; à Boulaq en 1297 hég., 4 vol. in-4. Un fragment a été traduit par Cadoz, *Initiation à la science du droit musulman*, Oran 1868, et reproduit par M. de Castries. [2]

24. Eth Thaʿâlebi, Commentaire du Qorân. Un exemplaire de 1182 hég. (1700-1701).

Le cheïkh Abou Zeïd ʿAbd er Raḥmân ben Moḥammed ben Makhouf eth Thaʿâlebi el Djezairi, mourut en 873 hég. (1468-69). [3]

---

[1] Cfr. Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. V, n. 11039, p. 298; *Fihrist el Kotob*, t. I, p. 194-196.

[2] *L'Islam*, Paris 1896, in-18 jés., app. V, p. 342-345.

[3] Cette date est donnée par une inscription placée au dessus de la châsse du saint, dans la mosquée qui porte son nom à Alger. D'après Ḥadji Khalifah (*Lexicon*, t. II, Leipzig 1837, in-4, n. 4279, p. 642) il serait mort en 875 (1470-71 d. J. C.) ou en 876 (1471-72). C'est par erreur que Casiri (*Bibliotheca arabo-hispana*, Madrid 1760, 2 vol. in-fol., t. I, n. 1319, p. 494, col. 2) le fait mourir en 892 hég. C'est aussi par erreur que Robles (*Catalogo de los manuscritos arabes*, p. 122) renvoie à ces deux derniers auteurs pour placer la mort d' Eth Thaʿalebi en 829 (lire 892). Abou Râs a adopté la date de 871 (*Voyages extraordinaires*, tr. Arnaud, Alger 1885, in-8, pag. 21). Toutefois le manuscrit de cet ouvrage dont je donne ci-dessous un extrait place sa mort en 875 hég.

Né à Alger, il quitta cette ville pour aller en Orient à la recherche de la science. A Bougie il se mêla aux réunions des disciples du cheïkh ʿAbd er Raḥmân el Oughlisi. De là il se rendit à Tunis, où il suivit les leçons du cheïkh ʿIsa el Ghobrini, d'El Obbi, d'El Barzouli, etc. Il alla ensuite au Qaire, où il reçut un diplôme du cheïkh Ouali eddin el ʿIrâqi, qui enseignait la tradition. Après s'être acquitté du pélerinage, il revint à Tunis où il trouva le célèbre Abou ʿAbd Allah ibn Marzouq de Tlemcen, dont il fut un auditeur assidu. [1]

---

[1] فتوفي رحمه الله سنة خمس وسبعين وثمانماية عن ست
وسبعين سنة ودفن بالجزائر فوق طريق باب الوَادي وقبره
في غايات التعظيم والتنوية عند ملوك الجزائر رحل رضي الله
عنه لطلب العلم متوجها للمشرق اوايل التاسع فدخل بجاية
ولقي بها اصحاب الشيخ عبد الرحمان الوغليسي فحضر مجالسهم
ثم ارتحل الي تونس فلقي بها الشيخ عيسي الغبريني والابي
والبرزولي وغيرهم واخذ عنهم ثم ارتحل الي مصر فلقي فيها
ولي الدين العراقي فاخذ عنه علوما جمة معظمها علم الحديث
واجاز ثم حج ولقي بمكة بعض الافاضل ثم رجع الي تونس فوجد
فيها ابا عبد الله محمد ابن مرزوق قادما لارادة الحج فاخذ
عنه واجازه في التدريس في انواع الفنون قال وحرضني علي
اتمام تقييد وضعته علي ابن الحاجب الفرعي ثم وفد علينا
الشيخ ابن مرزوق في ارضنا مرة اخري بعد رجوعه من حجه
آتيا من تلمسان متوجها الي تونس سنة ثلاث وثمانماية للصلح
بين سلطانها وسلطان تلمسان

(Ms. de ma collection, f. 12). Cfr. sur Eth Thaʿâlibi, A. Devoulx, *Les Édifices religieux de l'ancien Alger*, Alger 1870, in-8, p. 37–48; Bargès, *Complément de l'histoire des Beni Zeiyân*, Paris 1887, in-8, p. 394–396, et la liste de ses ouvrages d'après le *Tekmilat ed Dibâdj* d'Aḥmed Baba, ap. Cherbonneau, *Essai sur la littérature arabe au Soudan* (*Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, t. II, 1855, p. 45-46, note 11).

Son commentaire, pour lequel il a surtout utilisé ceux d'Ibn ʿAṭyah et d'Abou Ḥayân et l'*Iʿrâb* d'Eṣ Ṣefaqosi (de Sfax), intitulé الجواهر الحسان في تفسير القران, fut terminé en 833 hég. (1429-1430). L'exposé se trouve à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Robles, n. 287, p. 122). Il en existe deux exemplaires à la Bibliothèque Nationale de Paris, n. 646 (ancien fonds 254), 647-648 (Supplément arabe 1978-1979); à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (*Fihrist*, t. I, p. 163). La Bibliothèque de l'Escurial possède le tome I (Casiri n. 1319); quelques fragments se trouvent à la Bibliothèque d'Alger (n. 408, 5; 1781, 2).

25. Ibn el Djouzi (ابن الجوزي : la liste porte à tort ابن جزي) Commentaire du Qorân. Un exemplaire daté de 910 hég. (1504-05).

Le cheïkh el islâm Djemâl eddin Abou 'l faradj ʿAbd er Raḥmân b. ʿAli b. Moḥammed surnommé Ibn el Djouzi, naquit en 510 (1116-1117), suivant d'autres en 508 (1114-1115), et mourut à Baghdâd le 12 de ramadhân 597 (16 juin 1201): il fut enterré près de Bab Ḥarb. Il descendait du khalife Abou Bekr par son fils Moḥammed et composa de nombreux ouvrages, dont quelques uns traitent de la médecine et de l'histoire. Il avait acquis une grande réputation à Baghdâd, et se tira d'affaire fort habilement par une équivoque intraduisible en français, lorsqu'il fut pris pour arbitre par les sonnites et les chiʿites qui discutaient sur la prééminence de ʿAli et d'Abou Bekr. [1]

Son commentaire intitulé زاد المسير في علم التفسير se compose de quatre parties: il existe à Fâs (n. 146), à Berlin (26), à Gotha (530), à l'Escurial (Casiri, n. 1269). La Bibliothèque Khédiviale du Qaire en possède divers volumes (*Fihrist el Kotob*, I, 176).

26. السيرة القرآنية. Un exemplaire daté de 1192 hégire

---

[1] Cfr. Ibn Khallikân, *Ouefayât el Aʿiân*, Boulaq 1299 hég., 2 v. in-4, t. I, p. 350-51; Es Soyouti, *Liber de interpretibus Corani*, édit. Meursinge, Leyde 1839, in-4, n. 2 et note p. 89; Ḥadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. III, Londres 1842, in-4, n. 6776, p. 528; D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, La Haye 1779, 4 vol. in-4, t. I, p. 31 et t. II, p. 152, s. v. *Aboulfarage* et *Giouzi*; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, Göttingen 1882, in-4, n. 287, p. 102-104.

(1178 de J. C.). Peut-être le سيرة آل الفرات , ouvrage sur lequel Ḥadji Khalifah qui le cite [1] ne donne aucun renseignement.

27. مختصر السعد . Un manuscrit daté de 1091 de l'hégire (1680-1681).

28. توضيح الاسرار . Un manuscrit daté de 1147 de l'hégire (1734-1735).

29. المدارك للامام مالك . Un manuscrit daté de 1147 de l'hégire (1734-1735).

C'est sans doute l'ouvrage intitulé ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك par le qâdhi Abou 'l Fadhl Iyadh ben Mousa el Yaḥsobi. [2] Il naquit à Ceuta [3] au milieu de cha'bân de l'année 476 (fin décembre 1084), alla étudier à Cordoue auprès d'Abou 'Abdallah Moḥammed b. 'Ali ibn Ḥamdîn, d'Abou 'l Ḥosain Sirâdj b. 'Abd el Malik, d'Ibn Rochd, etc. De là il se rendit à Alméria au commencement de Ṣafar 508 (juillet 1114), où il suivit les leçons du célèbre qâdhi Abou 'Ali eṣ Ṣadafi. Il s'adonna

---

[1] *Lexicon*, t. III, n. 7324, p. 639.

[2] La biographie de 'Iyâdh a été écrite par El Maqqari dans l'ouvrage intitulé ازهار الكمامة وازهار الرياض في اخبار القاضي عياض . Il se compose d'une préface et de huit grands chapitres dont le premier, *la Rose*, traite de l'origine de 'Iyâdh, le second, *la Camomille*, de son adolescence; le troisième, *le Buphthalmum*, de ses professeurs; le quatrième, *la Giroflée*, des pièces en prose et en vers composées par lui; le cinquième, *l'Eglantine*, de ses ouvrages; la sixième, *le Myrte*, de sa mort; le septième, *l'Anémone*, de ses mérites; le huitième *le Nénuphar*, renferme les éloges qu'on a fait de ce docteur. Il en existait un exemplaire dans la bibliothèque du feu qâdhi de Mazounah, Ould Hamisi; un autre est à la Djâmi' Zeitouah à Tunis (O. Houdas et R. Basset, *Mission scientifique en Tunisie*, 2e partie, Alger 1884, in-8, n. 6, p. 46); enfin un exemplaire incomplet, ne comprendant que les quatre premiers livres, existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, n. 210 (anc. fds. arabe 1377).

[3] C'est par erreur que M. de Gayangos (*The history of the Mohammedan dynasties of Spain*, Londres 1840-43, 2 vol. in-4) dit (t. I, p. XXIII, note 2) que 'Iyâdh habita Grenade pendant la *plus grande partie de sa vie* et (p. 541) que c'était un écrivain grenadin.

avec ardeur à l'étude des traditions, et devint célèbre pour l'étendue de ses connaissances et la justesse de sa critique. Les traditions furent, du reste, l'objet principal de ses travaux et de son ouvrage le plus célèbre, la *Chifa*. De retour à Ceuta, il exerça les fonctions de qâdhi pendant assez longtemps. En 531 (1136-1137) il revint à Cordoue, puis fut nommé qâdhi à Grenade en 532 (1137-38), mais il retourna bientôt à Ceuta, où il se montra partisan dévoué des Almoravides. Il dirigea la défense de cette ville contre les Almohades qui la prirent en 541 (1146-47), et malgré sa soumission, il profita des embarras de 'Abd el Moumen pour s'aboucher avec l'Almoravide Ibn Ghanyah, alors à Algésiras, et lui demander un gouverneur. Ceuta se souleva à son appel; les partisans des Almohades furent massacrés, mais la ville fut reprise en 543 (1148-1149) par 'Abd el Moumen. Celui-ci épargna la vie du qâdhi, mais il l'envoya exercer ses fonctions en exil à Tedla. 'Iyâdh mourut à Maroc le 7 de djoumada second 544 (13 octobre 1149), ou suivant d'autres en ramadhân 544 (janvier 1150). [1]

Un exemplaire du traité en question existe à l'Académie de Madrid: cfr. la description qu'en a donnée M. Codera y Zaidin, *Catalogo de libros arabes adquiridos para la Academia en virtud del viaje á Túnez.* [2]

30. الابريز . Un exemplaire daté de 1163 hég. (1749-1750).

---

[1] Cfr. Ibn Khallikân, *Ouefayât*, t. I, p. 496-97; Ibn Bachkoual, *Aṣṣila*, éd. Codera, Madrid 1883, 2 vol. in-8, t. II, n. 972, p. 446, Ibn el Abbâr, *Mo'djem*, éd. Codera, Madrid 1886, in-8, n. 279, p. 294-98; Edh Dhabbi, *Baghiat el Moltamis*, éd. Codera et Ribera, Madrid 1885, in-8, n. 1269, p. 425; Ibn el Khaṭib, *Iḥâṭah*, ap. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, t. II, p. 112; Ibn Abi Zer', *Roudh el Qarṭas*, Fas 1303 hég., in-4, p. 143; id., trad. Beaumier, Paris 1860, in-8, p. 271-272; id., trad. Moura: *Historia dos soberanos Mohametanos*, Lisbonne 1828, in-4, p. 210; Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, Alger 1854, in-8, p. 156, 176 et 183; D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, t. I, p. 131-32, s. v.° *Aiadh*; Abou Râs, *Voyages extraordinaires*, trad. Arnaud, p. 67; Es Selâoui, *Kitâb el Istiqṣâ li akhbâr doual el Maghrib el Aqṣâ*, t. I, pag. 145-146; *Sirâdj er Rouâh*, ms. de la Bibliothèque-Musée d'Alger, ms. 1724, fo. 117; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, n. 246, p. 85.

[2] *Mision historica en la Argelia y Tunez*, Madrid 1892, in-8, p. 174-175.

Peut-être l'ouvrage soufite de 'Abd el 'Aziz ed Dabbâgh publié au Qaire en 1304 et en 1306.

31. شرح السجاوندي في المواريث الحنفية. Un exemplaire daté de 1112 hég.

C'est le traité connu sous le nom de الفرائض السراجية par Abou Ṭâher Sirâdj eddîn Moḥammed b. Moḥammed b. 'Abd er Rechid es Sidjaouendi, qui vivait au commencement du VII^e siècle de l' hégire.[1] Il a été imprimé à Boulaq en 1303 hég. et traduit en anglais par Jones.[2]

Il en existe de nombreux commentaires: celui d' Ibrahîm ben Moḥammed el Kennâni, intitulé الارساد على ارشاد الراجي لمعرفة فرايض السراجي, dont le manuscrit autographe se trouve à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire[3] — de Ḥasan ben Aḥmed b. Hibat Allah surnommé Amîn ed daoulah, mort en 658 (1259-1260). Un exemplaire existe à Vienne[4] — de Chems eddîn Maḥmoud ben Abou Bekr ben Abou 'l 'Ala el Bokhâri el Kilabâdi, mort en 700 (1300-1301): il est intitulé ضو السراج[5]. La Bibliothèque Khédiviale en possède deux exemplaires (t. III, p. 309): la Bibliothèque Nationale de Paris, un (n. 865. 2 ancien f. arabe 554). L'auteur l'abrégea sous le titre de المنهاج المنتخب من ضو السراج — d'Abou 'l 'Ala Moḥammed ben Aḥmed el Behichti El Isferaini surnommé *Fakhr el Khorâsân*: il est intitulé الفوائد الخراسانية شرح السراجية[6]: un exemplaire existe à la Bibliothèque Khédiviale (t. III, p. 312 — d'Akmal eddin Moḥammed ben Maḥmoud el Baberti el Misri, mort en ramadhân 786 de l'hég. (octobre-novembre 1384[7] — de Chihâb eddîn Aḥmed ben Maḥmoud es Siou-

[1] Cfr. Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, Londres 1845, in-8, p 398.

[2] *Works*, Londres 1799, t. III.

[3] *Fihrist*, t. III, p. 302.

[4] Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Vienne 1865-67, 3 vol. in-4, t. III, p. 228, n. 1797, 1. Cfr. aussi Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. III, p. 403 et 405, qui fait deux personnages du même écrivain.

[5] Cfr. Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 404.

[6] Ibid., p. 401.

[7] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, Le Qaire, s. d., 2 vol. in-4, t. I, p. 217; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 400.

asi ; il était d'abord esclave d'un habitant de Siouas, puis il passa au service du cheikh Moḥammed qui l'initia aux doctrines soufites [1] — de Moḥammed ben Aḥmed b. ʿAbd el ʿAzîz ed Dimichqi surnommé Ibn Rabouah, mort en 764 (1362-1363) : il est intitulé مواهب المكية في شرح فرائض السراجية [2] — de Behâ eddin Ḥaïderah ben Moḥammed Ibrahim el Ḥalebi, mort en 739 (1338-1339) [3] — de Saʿad eddîn Masʿoud ben ʿOmar et Teftazâni, né à Teftazân dans le Khorassân en 712 (1312-13), mort le 22 de moḥarrem 793 (30 décembre 1390) à Samarqand[4] — de ʿAli b. Moḥammed b. ʿAli surnommé Es Seyid ech Cherîf el Djordjâni, mort en 814 (1411-12), ou suivant d'autres en 816 (1413-1414) [5] : un exemplaire existe à la Bibliothèque Khédiviale (t. III, p. 308) ; un autre à Gotha (Pertsch, n. 1102) ; un autre au British Museum [6] ; à Alger (n. 1316), etc. : ce commentaire a été l'objet des gloses

---

[1] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en Noʿmaniah* (en marge du *Ouefayât el Aʿyân*), t. I, p. 94-96) : il place sa mort vers 780 (1378-1379). Ḥadji Khalifah (*Lexicon*, t. IV, p. 400) la fixe en 803 (1400-1401).

[2] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 400.

[3] Ibid., p. 403-404.

[4] Ibid., p. 401. Le *Sirâdj er Rouâh* place sa mort en 791 (1389) :
مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الامام العلامة كان اماما عالما بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والاصلين والمنطق وغيرها شافعيا ولد سنة ثنتي عشرة وسبعماية واخذ عن القطب والعضد وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وله شرح العضد شرحا التلخيص المطول والمختصر شرح القسم الاول من المفتاح التلويح على التنقيح في اصول الفقه شرح العقايد المقاصد في الكلام شرح الشمسية في المنطق شرح تصريف العزي الادب و في النحو حاشية الكشاف لم تتم وغير ذلك وكان في لسانه لكنة وانتهت اليه معرفة العلوم با ..... مات بسمرقند سنة احدي وتسعين وسبعماية (fo. 127).

[5] Ibid., p. 401. D'après le *Sirâdj er Rouâh* (fo. 109) il serait né en 740 hég. (1339-40) et mort à Chirâz en 816 (1413-14).

[6] Rieu, *Supplement to the Catalogue of the arabic manuscripts in the British Museum*, Londres 1894, in-4, n. 435, p. 260.

de Moḥi eddîn el ʿAdjani[1]: la Bibliothèque Khédiviale en possède deux exemplaires (t. III, p. 306), et de celles de Moḥammed ben Moṣṭafa el Komâni el Ouâni qui vivait au X^e siècle de l'hégire[2]: elles se trouvent à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (t. III, p. 306) — de Borhân eddîn Ḥaïder ben Maḥmoud el Haraoui, disciple de Saʿad eddin el Teftazâni, mort en 830 (1426-27)[3] — d'Abou 'l Ḥasan Ḥaïderah b. ʿOmar eṣ Ṣaghâni[4] — de Chems eddin Moḥammed b. Ḥamzah el Fenâri er Roumi, né en 751 (1350-51), mort en redjeb 834 (mars-avril 1431): après avoir voyagé en Egypte où il étudia sous Akmal eddin, il revint en Asie mineure, où il fut nommé qâdhi de Brousse[5]: un exemplaire existe à la Bibliothèque Khédiviale (t. III, p. 308); un autre à la Bibliothèque Nationale de Paris (n. 864, ancien fonds arabe 551) — de Moḥammed ben El Ḥadj Aḥmed ben Naṣr, composé en 852 (1448-1449) et intitulé التحقيق: il y cite celui de ʿAlâ eddîn Bedr es Samarqandi[6] — d'Ismaʿîl ben Ibrahim es Zerqâni, intitulé نور الهدي; la Bibliothèque Khédiviale en possède un exemplaire (t. III, p. 318) — d'Idrîs ben Cheikh Bacha, composé en 858 (1454)[7] — de Qiouâm eddîn Qâsem ben Aḥmed el Djemâli: après avoir enseigné dans diverses médersahs, il fut nommé qâdhi à Constantinople où il mourut en 901 (1495-96)[8]: il était doué d'une mémoire prodigieuse — du cheikh el islâm Seïf eddîn Aḥmed ben Yaḥya ben Moḥammed el Haraoui el Teftazâni, mort en 906 (1500-1501)[9] — de Moḥammed Châh ben ʿAli ben Yousof ben Moḥammed el Fenâri, mort en 929 (1522-23)[10] — de Yaʿqoub ben Seyidi ʿAli: il enseigna successivement dans les médersahs de Hamza-bey à Brousse, d'Ibn Melik

---

[1] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 402.

[2] Ibid., p. 402.

[3] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en Noʿmâniah*, t. I, p. 119-120; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 400.

[4] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 400.

[5] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en Noʿmâniah*, t. I, p. 84-92; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 401. *Sirâdj er Ṛouâh*, fo. 9.

[6] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 405.

[7] Ibid., id.

[8] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en Noʿmâniah*, t. I, pag. 421-422; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 402.

[9] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 400-401.

[10] Ibid., p. 402.

à Aïdin, des sultans Bâyezid et Mourād à Brousse, de Bayezid à Andrinople où il devint qâdhi. Il mourut au retour du pélerinage en 931 (1524-26): entre autres ouvrages, il commenta en arabe le *Gulistân* de Sa'adi [1] — de Moḥammed ben Khâṭib Qâsem ben Ya'qoub, né à Amasia où il enseigna après avoir terminé ses études; il passa ensuite à la médersah de Tchendik-bey à Brousse, puis à celle d'Aḥmed-pacha dans la même ville; enfin à celle du vizir Mosṭafa-pacha à Constantinople. Le sultan Bâyezid le nomma précepteur de son fils Aḥmed. Cette tâche accomplie, il reprit ses fonctions de professeur à la médersah du vizir Maḥmoud pacha. Après avoir successivement enseigné à Amasia et à Andrinople, il mourut en 940 (1533-34): il était adonné au soufisme, estimait peu les biens de ce monde, et composa des ouvrages sur différentes sciences, entre autres l'histoire, et des vers arabes et turks [2] — de Chems eddin Aḥmed ben Solaïmân Kemâl pacha Zâdeh. Sa vocation pour la science fut déterminée par les respects qu'il vit témoigner par le sultan Bâyezid à Molla Lutfi dont il suivit les leçons à Andrinople. Il professa lui-même à Uskup et à Andrinople, et y devint qâdhi: il fut ensuite qâdhi de l'armée en Anatolie, reprit son enseignement à Andrinople, fut nommé mufti à Constantinople, et y mourut en 940 (1533-34), laissant près de cent traités. Il composa même en persan, sur le modèle du *Gulistân*, un ouvrage intitulé le *Nigâristân*, et, après bien d'autres, mit en vers le roman de *Yousof et Zoleïkha*; ce qâdhi est aussi l'auteur d'un livre pornographique intitulé رجوع الشيخ الي صباه في القوة علي الباه [3]; il écrivit en turk divers livres d'histoire ottomane, entre autres le récit de la campagne de Mohacz [4] —

---

[1] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en No'mâniah*, t. I, p. 471-72; adji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 402.

[2] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en No'mâniah*, t. I, p. 634-638.

[3] Publié au Qaire s. d., in-8.

[4] Ibid., p. 591-598; Latifi, *Biographische Nachrichten*, trad. Chabert, Zurich 1800, in-12, n. XXII, p. 79-84: Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, IV, 401; De Hammer, *Geschichte der osmanichen Dichtkunst*, Pest, 4 vol. in-8, 1836-1838, t. II, p. 205-212; Pavet de Courteille, *Histoire de la campagne de Mohacz*, Paris 1859, in-8, p. I-IV. Un exemplaire de son commentaire existe à la Bibliothèque Khédiviale (t. III, p. 308), à Gotha (Pertsch, n. 1099), à Alger (n. 1314, 1315).

de Ḥasan er Roumi, mort en 941 (1534-34) [1] — de Moḥi eddîn Moḥammed ben Mosṭafa, surnommé Cheikhzâdeh, mort en 951 (1544-1545) [2] — de Aḥmed ben ʿAbd el Aouel el ʿAbdi el Qazouini, mort en 966 (1555-1559) [3] — de Bedi ʿeddin, sous le titre de كتاب في شرح الفرائض وفي حل الدقائق والغوامض un manuscrit existe à la Bibliothèque Khédiviale (t. III, p. 316); un autre à la Bibliothèque de Dresde [4] — de Moḥammed ben Ibrahîm el Ḥalebi, surnommé Ibn Hanbali, mort en djoumada I 971 (1563-64): ce commentaire est intitulé ذبالة السراج على رسالة السراج [5] — de Moslih eddîn Moḥammed ben Ṣalâḥ el Lâri, originaire de Lâr en Perse. Après avoir étudié auprès de divers personnages, il voyagea dans l'Inde où il entra au service de l'empereur moghol Humayoun auprès de qui il occupa un rang élevé. Il quitta l'Inde pour se rendre à la Mekke, et vint de là à Constantinople, où, mécontent de la pension quotidienne de 50 dirhems qui lui était assignée, il partit pour le Diarbekr. A Amid, le gouverneur Iskender pacha parvint à se l'attacher par ses générosités: il enseigna dans la médersah bâtie dans cette ville par Khosrou pacha jusqu'à sa mort arrivée en 979 (1571-72), laissant de nombreux ouvrages et des poésies en arabe [6] — de Fodhail ben ʿAli el Djemili, mort en 991 (1583-84) [7] — de ʿIṣam eddîn Aḥmed ben Moslih eddîn, surnommé Tachkupruzâdeh: il naquit le 14 de rebi I 901 (2 décembre 1495) à Brousse. Après avoir étudié à Angorah, à Brousse et à Constantinople, il eut pour professeur son oncle Qâsem, qui enseignait la grammaire et la rhétorique à la médersah de Khosrou. Sur ces entrefaites, son père ayant été nommé à la médersah Ḥosainiah à Amasia, il suivit ses leçons, et quand il n'eut plus rien à apprendre de lui, il continua ses études auprès de son oncle maternel et d'autres cheikhs. Muni

[1] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 401.

[2] Ibid., p. 400.

[3] Ibid., p. 401.

[4] Fleischer, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecae regiae Dresdensis*, Leipzig 1831, in-4, n. 257.

[5] Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, n. 528, pag. 246-247.

[6] *El ʿIqd el Manzhoum* (publié en marge du t. II du *Ouefaiât el Aʿyân*), p. 393-401; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 400.

[7] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 402.

de toutes sortes de diplômes, il devint à son tour professeur à la médersah d'El Hadj Ḥasan à Constantinople au commencement de redjeb 933 (avril 1527), à celle d'Isḥaq, à Uskup, au commencement de dzou'lḥidjah 936 (juillet-août 1530), à celle de Qalender-Khâneh à Constantinople, le 17 de chaoual 942 (9 avril 1536), à celle du vizir Moṣṭafa pacha le 21 de rebi' I 934 (28 août 1537), à l'une des Motadjaourah d'Andrinople, le 4 de dzou'lqa'dah 945 (24 mars 1539), etc. Son ouvrage le plus important est le *Chaqâïq en No'mâniah*, dictionnaire biographique des docteurs musulmans de l'empire ottoman depuis les origines jusqu'au milieu du XVIe siècle de notre ère. Il fut nommé qâdhi à Brousse en 952 (1545-46), puis à Constantinople, et mourut en 968 (1560-61)[1] — de Younis ben Younis ben 'Abd el Qâdir er Rachidi el Athari, composé en 1011 (1602-1603) et intitulé المقاصد السنية بشرح السراجية[2]. — Il faut citer ainsi un certain nombre de commentaires anonymes: 1. à la Bibliothèque Khédiviale (t. III, p. 308, 316), 2. à la Bibliothèque Nationale (861, 866, 867, 868, 869, 870, 871); 3. à Dresde (Fleischer, n. 73); 4. المنهاج (Bibliothèque Nationale, n. 861, 872); 5. روح الشروح[3]; 6. قرة العين[4]. 'Abd el Kerim b. Moḥammed b. El Ḥasan el Ḥamdâni composa sur la *Sirâdjyah* un commentaire en persan, intitulé الفرائد التاجي في شرح فرائض السراجي[5]. Elle fut traduite en vers turks et commentée par Ṭourṣoumzâdeh Efendi: un exemplaire existe à la Bibliothèque Nationale (n. 861[6]°, ancien f. arabe, 624): un autre commentaire dans la même langue est dû à 'Abd el Laṭîf ben El Ḥadj Aḥmed el Djâni, mort en 872 (1467-68)[6]: ce serait celui qui existerait à la Bibliothèque de Munich (Aumer, n. 328). Le même traité fut mis en vers par El Qaiṣari Fakhr eddin Aḥmed b. 'Ali b. El Faṣiḥ el Hamadâni, mort en 755 (1354)[7], sous le titre de كتاب كسين القيصر. Après avoir

[1] Cfr. son autobiographie à la suite du *Chaqâiq en No'mâniah*, t. II, p. 177-192; *El 'Iqd el Manzhoum*, p. 199-208; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 406; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, n. 527, p. 241-246.

[2] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 405.

[3] Ibid., p. 403.

[4] Ibid., p. 405.

[5] Ibid., p. 404-405.

[6] Ibid., p. 405.

[7] Ibid., p. 403.

voyagé en Syrie, où il étudia les commentaires du Qorân et les ḥadith, il revint mourir à Césarée en 755 (1394) [1]: il en existe deux exemplaires à Munich (Aumer, n. 313 et 322) — par Tadj eddîn Abou ʿAbdallah b. Ali es Sindjâri, mort en 799 (1396-97) [2] — par Bedr eddîn Maḥmoud ben ʿAbdallah el Koulistâni, mort en 801 (1398-99) [3] — par ʿIzz eddin Abou 'l ʿIzz Ṭâher b. Ḥasan surnommé Ibn Ḥabib el Halebi, mort en 808 (1405-1406) [4]. Elle fut abrégée par Maḥmoud ben Aḥmed el Larendi, mort en 720 (1320-21), sous le titre de ارشاد الراجي بمعرفة الفرائض السراجية [5] — et par Ḥadhr ben Moḥammed el Amasi, qui termina en ṣafar 1064 (décembre 1653-janvier 1654) son ouvrage auquel il donna le titre de لب الفرائض [6]. — Enfin, de nos jours, ʿAbd el Melik ben ʿAbd el Ouahhâb El Hanéfi el Mekki a composé sur la *Sirâdjyah* deux ouvrages : نظم متن السراجية et شرح خلاصة الفرائض imprimés au Qaire en 1305 hég.

32. مختصر ابن الحاجب. Un exemplaire daté de 807 hég.

Djemâl eddin Abou ʿAmr ʿOthmân b. Bekr el Kordi, connu sous le nom d' Ibn el Ḥadjib, naquit à Esneh à la fin de 570 hég. (1175 de J. C.), son père était chambellan de l'émir ʿIzz eddin Maousek es Salâḥi. Après avoir étudié au Qaire le Qorân, le droit malékite et la grammaire, il alla enseigner dans la mosquée de Damas, où ses leçons eurent un grand succès. Puis il revint au Qaire, où Ibn Khallikân eut parfois occasion de le consulter sur des points de grammaire et de langue. Il mourut à Alexandrie le 26 de chaoual 646 (11 février 1249) [7].

Il composa sur les principes du droit un ouvrage intitulé منتهى السؤال في علمي الاصول والجدل, dont il fit lui-même l'abrégé المختصر qui est mentionné ici.

---

[1] Tachkupruzâdeh, *Chaqâiq en Noʿmâniah*, t. I, p. 74.

[2] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 403.

[3] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 217; Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 403.

[4] Ḥadji Khalifah, t. IV, p. 403.

[5] Ibid., p. 406.

[6] Ibid., p. 406.

[7] Ibn Khallikân, *Ouefaiât*, t. I, p. 395-396; Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, I, 210.

Ce traité fut commenté par Qoṭb eddin Maḥmoud ben Mas'oud ben Moslih el Fârisi ech Châfei, né à Chirâz en 634 (1236-1237), devint qâdhi de cette ville, puis de Malatyah : il s'établit ensuite à Tebriz : c'était un habile joueur d'échecs. Il mourut le 14 de ramadhân 710 (4 février 1311). Des exemplaires et des fragments existent à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (cfr. t. II, p. 252-253). [1]

Abou Manṣour Djemâl eddîn Ḥasan b. Yousof b. 'Ali el Moṭahhar el Ḥilli, mort en 726 (1325-1326), composa sur cet abrégé un commentaire intitulé غاية الاصول وايضاح السبل في شرح مختصر منتهي السوال والامل, qui existe au British Museum (Rieu, *Supplement* n. 262, p. 172-173) ; un autre est dû à 'Abd er Raḥmân b. Aḥmed b. Abd el Ghaffâr el Idjï, né à Idj, ville des environs de Chirâz, après 700 de l'hégire (1300-1301), mort en 756 (1355) [2]: ce commentaire fut terminé le 26 de cha'bân 734 (2 mai 1334) : il en existe cinq exemplaires à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (*Fihrist*, t. II, p. 244, t. VII, p. 678) ; il a été l'objet d'une glose d'Aḥmed el Abhari : la Bibliothèque Khédiviale

[1] *Sirâdj er Rouâh*, fo. 125.

[2] عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الايجي العلامة الشافعي المشهور بعضد الدين ولد بايج بنواحي شيراز بعد السبعماية واخذ عن مشايخ عصره ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي و غيره و كانت اكثر اقامته بالسلطانية ولي في ايام ابي سعيد قضا الممالك وكان اماما في المعقول قايما بالمعاني والاصول والعربية مشاركا في الفنون كريم النفس كثير المال جدا يكثر الانعام علي الطلبة انجب تلامذة عظاما اشتهروا في الافاق منهم الشمس الكرماني و السعد التفتازاني والضيا القرمي وغيرهم وصنف شرح مختصر ابن الحاجب والمواقف في علم الكلام والفوائد الغياثية في المعاني والبيان ورسالة في الوضع وجرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونا في سنة ست وخمسين وسبعماية (*Sirâdj er Rouâh*, ms. d'Alger, f. 91).

en possède quatre exemplaires, dont l'un daté de 804 hég. (1401-1402) (*Fihrist*, t. II, p. 243-44); de Sa'ad eddin Mas'oud b. 'Omar et Teftazâni (voir § 31): cette glose fut terminée le 20 de dzou'l qa'dah 770 à Kharezm (26 juin 1370): trois exemplaires se trouvent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. II, p. 244-245): une autre glose est dûe à Es Seyid ech Cherîf 'Ali ben Moḥammed el Djordjâni (voir § 31); elle a été l'objet de notes de Moḥammed ben Ibrahîm el Ḥanba'i qui vivait en 964 (1556-57): elles furent rédigées par le fils d'un de ses disciples, Ibrâhîm ben Aḥmed ibn el Mallâ, sous le titre de الفوائد الشهابية الوفية علي الحاشية العضدية الشريفية ; un exemplaire existe à Gotha (Pertsch, t. III, n. 1048, p. 288-89).

L'abrégé d' Ibn el Ḥâdjib fut aussi commenté par Moḥammed ben El Ḥasan originaire de Malaga, habitant Damas et mort en dzou'lḥidjdjah 771 (1369-1370)[1]; par le célèbre Sidi Khalîl ibn Isḥaq sous le titre de توضيح : il en existe des exemplaires à la Bibliothèque d'Alger (n. 1077-1084) et au British Museum (p. 125, 130, 138); — par Behrâm b. 'Abd er Raḥmân ben 'Abd el 'Azîz ed Demiri, mort en 805 hég. (1402-1403): le manuscrit autographe, terminé le 6 de chaouâl 798 (13 juillet 1396), existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. II, p. 253) — par 'Abd eṣ Ṣamad ben Masouni: la Bibliothèque Nationale de Madrid en possède un exemplaire daté de 900 (1494-95) (Robles, n. CCXXXII. 2) — par Moḥi eddin Abou Zakarya b. Abou 'Omar Mousa ben 'Omar er Rahouni, dont l'ouvrage, incomplet de la fin, se trouve à la Bibliothèque d'Alger (n. 969); — par Ibn 'Abd es Selâm: la sixième partie se trouve à la Bibliothèque d' Alger (n. 1085). Cette Bibliothèque possède aussi des fragments de commentaires anonymes (n. 1086-1087). — D'après le *Chaqâiq en No'mâniah*, Chems eddîn Moḥammed ben Ḥamzah el Fenâri (voir plus haut) composa un abrégé d'Ibn el Ḥâdjib.

33. ابن عقيل . Un exemplaire daté de 1168 hég. (1754-55).

Le grand qâdhi Behâ eddin 'Abd Allah ben 'Abd er Raḥmân ben 'Abd Allah ibn 'Aqîl, issu de 'Aqîl fils de 'Ali b. Abou Ṭâleb,

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. V, p. 441, n. 11601. *Sirâdj er Rouâh*, fo. 8.

naquit le 9 de moḥarrem 698 (17 octobre 1498) et mourut au Qaire le 23 de rabiʿ I 769 (17 novembre 1367), et fut enterré dans le voisinage du tombeau de l'imâm ech Chafeʿi [1]. Il composa sur la grammaire d'Ibn Mâlek intitulée *Alfyah* un commentaire très renommé: il a été publié au Qaire en 1252, 1279, 1290, 1301, 1304 et 1306 hég.; à Boulaq en 1252, 1265; à Lucknow, s. d., in-8; à Beyrout en 1872, 1875, in-8; à Leipzig par M. Dieterici: *Alfijja, carmen didacticum grammaticum auctore Ibn Malek et in Alfijjam commentarius quem conscripsit Ibn Akil*, 1851, in-4. [2] Il a été traduit en allemand par le même: *Ibn Akil's Commentar zur Alfijjah des Ibn Malek*, Berlin 1852, in-4. Un extrait d' Ibn Aqil a été publié par M. Wright [3].

Ce commentaire a été l'objet des gloses de Djelal eddin Es Soyouti, dont l'ouvrage est intitulé السيف الصقيل على شرح ابن عقيل [4]: elles existent à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Robles, n. CLXVII, p. 80) — de ʿAṭyah ben ʿAṭyah el Borhâni el Adjouri, qui suivit au Qaire les leçons de Moḥammed el Ḥafnâoui dans la mosquée d'El Azhar où il devint lui-même professeur; il mourut dans cette ville en 1194 hég. (1780): sa vie fut écrite par son disciple Hibat Allah el Tâdji [5]; un exemplaire existe à la Bibliothèque Khédiviale (cfr. t. IV, p. 46); — d'Aḥmed b. Aḥmed b. Moḥammed es Sidjaʿi mort en 1197 (1781-83); elles sont intitulées فتح الجليل على شرح ابن عقيل et ont été publiées à Boulaq, 1270, 1276, 1302; au Qaire, 1279, 1298, 1302, 1306; — de Moḥammed El Khadhari ed Dimyâti mort en 1288 (1871-72): elles ont été imprimées à Boulaq en 1291, 1302, in-4; au Qaire en 1301, 1304 et 1305; — de Moḥammed ben Moḥammed ben Aḥmed ech Chafei, sous le titre de

[1] Es Soyouṭi, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 248. D'après l'abrégé du بغية الوعاة d'Es Soyouṭi intitulé سراج الرواة لتراجم اللغويين والنحاة (Bibliothèque-Musée d'Alger, n. 1724, f. 86) la date de la naissance d'Ibn ʿAqil est 700 hég. (1300-1301), suivant le *Dorar*; 694 (1294-95) suivant Bedr eddin es Zerkechi.

[2] Cfr. sur cette édition un article de M. Fleischer, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. V, 1851, p. 404.

[3] *An arabic reading-book*, Londres 1870, p. 142-148.

[4] Cfr. Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. I, p. 408, n. 1143.

[5] Khalîl el Morâdi, *Silk ed Dorar*, 4 vol. in-8, Boulaq 1301 hég., t. III, p. 265-273.

ارشاد سالك السبيل الى الفية ابن مالك وشرحها لابن عقيل
un exemplaire existe à la Bibliothèque de Gotha (cfr. Pertsch, t. I, n. 276): la même Bibliothèque possède une glose anonyme (Pertsch, t. I, p. 282). — Les vers cités dans le commentaire d' Ibn ʿAqil, ainsi que dans ceux du fils d' Ibn Mâlek, d' Ibn Omm Qâsim et d' Ibn Hichâm ont été l' objet d'un commentaire d'Abou Moḥammed Maḥmoud b. Aḥmed el ʿAïni le célèbre historien, né le 17 de ramadhan 762 (21 juillet 1361) à ʿAintâb entre Ḥaleb et Antioche. Après avoir commencé ses études dans sa ville natale, il alla en 783 à Ḥaleb (1381-82), puis, après la mort de son père arrivée en 784 (1382-84), il fit plusieurs voyages, entre autres le pèlerinage: il se rendit à Damas, à Jérusalem, au Qaire, revint en 794 (1391-92) à Damas, retourna au Qaire, où son protecteur, l' émir El Ḥakam, lui fit donner en dzouʿl qaʿdah 801 (juillet 1399) le poste de maître de police qu' ambitionnait Maqrizy l' historien. Sous le règne d' El Malik el Moayyed, il tomba en 815 (1412-13) en disgrâce, puis recouvra son crédit, surtout sous le règne d'El Malik el Achraf Barsabaï; après diverses alternations de faveur et de discrédit, il fut nommé en 846 (1442-43) grand qâdhi ḥanéfite: il mourut le 4 de dzouʿl ḥidjah 855 (28 décembre 1451)[1]. Ce commentaire intitulé المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الالفية fut abrégé par l'auteur lui-même sous le titre de فرائد القلائد على مختصر شرح الشواهد: il le termina le 2 de dzouʿl ḥidjdjah 812 (7 avril 1410): il a été imprimé au Caire en 1297. — Un autre commentaire des vers cités dans l'ouvrage d'Ibn ʿAqil fut composé par ʿAbd el Monʿim el Djirdjâoui, et imprimé au Qaire en 1280, 1289, 1295, 1301 et 1308. Cette dernière édition contient en marge un troisième commentaire des vers cités par Ibn ʿAqil, par Moḥammed Qoṭṭa, sous le titre de الفتح الجليل في شرح شواهد ابن عقيل.

34. Ech Chenchouri, sur la Raḥabyah, manuscrit daté de 1100 hég. (1688-89).

ʿAbdallah b. Behâ eddîn Moḥammed b. ʿAbdallah ech Chenchouri ech Châfei, né en 935 (1528-29), mort en 979 (1571-72),

[1] Es Soyouṭi, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 214; Quatremère, *Histoire des sultans Mamlouks par Makrizi*, Paris, 2 vol. in-4, 1837-1844, t. I, part. II, p. 219; *Sirâdj er Rouâh*, fo. 325; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, n. 489, p. 218-220.

composa sur le traité des successions connu sous le nom de *Raḥabyah* un commentaire intitulé الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية. Il a été imprimé au Qaire en 1282, en 1300, en 1306 avec les gloses d'El Badjouri, né en 1198 (1783-84), mort le 28 de dzou'l qa'dah 1272 (31 juillet 1856), intitulées التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية. Une autre glose sur ce commentaire par Moḥammed ben Sâlem ben Aḥmed ech Châfe'i surnommé el Ḥisni, existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. III, p. 305-306). L'auteur né à Ḥisnah, près de Belbéis en 1101 (1689-90), étudia à la mosquée d'El Azhar, où il devint ensuite professeur et succéda au cheïkh 'Abd Allah ech Chebrâoui: ses leçons réunissaient plus de 500 auditeurs. Il mourut en rebi' I 1180 (août-septembre 1766) [1].

Des extraits d'Ech Chenchouri ont été traduits par M. Luciani, *Traité des successions musulmanes*, Paris 1890, in-8.

35. Es Sidjilmâsi, على العمليات. Exemplaire daté de 1222 hég. (1807-1808).

Peut-être est-ce le même que Moḥammed ben 'Abdallah es Sidjilmâsi, qui, au milieu de XVIII^e siècle, enseignait au Qaire, à la mosquée d'El Azhar. Il est possible aussi que ce commentaire soit le même que l'ouvrage anonyme qui existe à Alger et dont la table des chapitres est intitulée برنامج مسائل عمليات فاس (n. 1279-1280).

36. شرح البردة. Il existe un très grand nombre de la Bordah d'El Bousiri: cfr. mes *Manuscrits arabes des bibliothèques des Zaouias de Aim Mâdhi et Temasin*, p. 46-57.

37. كتاب القناطر السبعة. Un exemplaire daté de 1304 h.

38. الاسقاطي. Manuscrit daté de 1180 (1766-67).

Aḥmed ben 'Omar el Asqâṭi, mort en 1159 (1746) [2], composa, sur le commentaire de l'*Alfyah* par El Ochmouni, des gloses intitulées تنوير الحالك على منهاج السالك الى الفية ابن مالك; elles furent terminées le 15 de djoumada I 1120 (2 avril 1708).

---

[1] El Morâdi, *Silk ed dorar*, t. IV, p. 49-50.

[2] Ibid., t. I, p. 149.

La Bibliothèque Khédiviale en possède un exemplaire daté de 1153 (1740-41) (cfr. *Fihrist*, t. IV, p. 34): il en existe un autre à la Bibliothèque d'Alger (n. 100, 1). D'après Cherbonneau, un autre se trouvait dans la Bibliothèque de Bachterzi (n. 35).

39. حاشية الشريف الجرجاني علي الطرر (*sic*) peut-être faut-il lire علي المطرزي. Un exemplaire daté de 1182 de l'hég. (1768-1769).

40. Ibn en Nâzhem, Commentaire de l'Alfyah. Manuscrit de 741 hég. (1340-41).

Le commentaire d'Ibn en Nâzhem existe à Fâs (n. 154). La Bibliothèque Khédiviale possède un exemplaire daté de 977 hég. (1569-70) des gloses composées sur ce commentaire par Chihâb eddin Aḥmed ben Qâsem eṣ Ṣabbagh, mort en 992 hég. (1584) (cfr. *Fihrist*, t. IV, p. 36).

41. ابن الحاج علي سمينة بن باديس. Exemplaire daté de 967 hég. (1559-60).

Un exemplaire existe à la Zaouyah de Ain Mâdhi (n. 4). L'auteur, Aḥmed b. Moḥammed b. ʿOthmân, surnommé Ibn el Ḥadjdj, naquit chez les Beni Ournid près de Tlemcen sous le régne du sultan Abou Ḥammou. Il fut à Tlemcen le disciple du célèbre Ibn Zekri et reçut de lui le 1 de rebiʿ II 897 (1 février 1492) un diplôme qui nous a été conservé par Ibn Meriem. Il mourut en 930 hég. (1523-24) et fut enterré dans les montagnes de Beïder, chez les B. Ismaʿil près de Tlemcen. [1]

42. شرح الشواهد الشذورية. Manuscrit daté de 1133 (1720-1721).

Les vers cités dans le شذور الذهب في معرفة كلام العرب de Djemâl eddin Ibn Hichâm el Anṣâri ont été l'objet d'un commentaire de Moḥammed ʿAli Fayoumi, publié au Qaire en 1291 et en 1304, in-8.

[1] Bargès, *Complément de l'histoire des Beni Zeiyân*, p. 439-443. Ibn Meryem, *Bostân*, f. 3-11.

43. كشف اللثام . Exemplaire de 1157 (1744-45).

Il existe plusieurs ouvrages de ce nom : 1. كشف اللثام عن وجه المشبهين بخير الانام par Chems eddîn Moḥammed b. Touloun ed Dimichqi ; 2. كشف اللثام في شرح سيرة ابن هشام [1] ; 3. كشف اللثام عما جاء من الاحاديث النبوية في شمائل المصطفي ومنهاجه عليه الصلوة والسلام par Moḥammed ben Moḥammed ben ʿOmar er Raoudi qui vivait au commencement du XII[e] siècle ; un exemplaire existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 388) ; 4. كشف اللثام عن وجه التورية والاستخدام qui se trouve à Gotha (Pertsch, n. 2156 et 2824).

44. حاشية الحفيد . Manuscrit daté de 1150 (1731-38).

Il existe deux ouvrages de ce nom : 1. La glose composée par ʿAli ben Ṣadr eddîn Ismaʿil ibn ʿIsâm eddin Ḥafid el ʿIsâm, mort à la Mekke en 1007 (1598-1599) sur le commentaire de la *Samarqandyah* par El ʿIsam. Elle fut terminée le 28 de redjeb 999 (22 mai 1590). Il en existe six exemplaires à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. IV, p. 129).

Les gloses d'Aḥmed ben Yaḥya ben Moḥammed Ḥafîd es Saʿad, mort martyr en 906 (1500-1501), sur le commentaire fait par Saʿad eddin et Teftazâni mort en 791 (1389) de son *Mokhtaṣar el Maʿani* du *Talkhis el Miftâḥ* de Djelâl eddîn Moḥammed el Qazouini, mort en 739 (1338-39). Le commentaire de Saʿad eddîn sur cet ouvrage qui traite des comparaisons a été publié en marge des gloses d' Ed Dosouqi, Constantinople, 1307 hég., 2 vol. in-4. Quatre exemplaires des gloses d' El Hafîd existent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. IV, p. 129). Moḥammed el Ḥifni a annoté cet ouvrage.

45. شرح اقرب المسالك . Exemplaire de 1273 (1856-57).

Peut-être le الشرح الصغير sur lequel il existe deux gloses : l'une d'Aḥmed ben Moḥammed es Saoui, mort en 1241 (1825-26), intitulée بلغة السالك لاقرب المسالك , imprimée à Boulaq en 1289 de l'hég., 2 vol. in-8, et au Qaire en 1299, 2 vol. in 8 ; l'autre d'Abou ʿAbd Allah Moḥammed ben Aḥmed ben Moḥammed ʿAlîch,

[1] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. V, p. 214, n. 10749 et 10750.

né au Qaire en redjeb 1217 (1802-1803), mort au commencement de la nuit du 9 de dzouʿl ḥidjdjah 1299 (23 octobre 1882): elle a été imprimée au Qaire en 1286 hég.

46. قطر الندا . Manuscrit daté de 1168 hég. (1754-55).

Le titre complet de cet ouvrage est قطر الندا وبل الصدا, traité de syntaxe: il a pour auteur Djemâl eddin ʿAbd Allah ben Yousof ben ʿAbdallah el Miṣri, né en dzouʿlqaʿdah 708 (avril-mai 1309): il surpassa ses contemporains dans la connaissance de la grammaire et de la langue arabe, et mourut le 5 dzouʿlqaʿdah 761 (17 septembre 1360).[1] Il composa lui-mème un commentaire de son traité: il a été publié à Boulaq, 1264; au Qaire, 1282; à Lucknow, 1845, in-8; 1850, in-8; il a été traduit en français par M. Goguyer, Tunis 1887, in-8.

Un commentaire de ce traité a été composé par Djemâl eddin Aḥmed b. El Djemâl ʿAbd Allah ben Aḥmed ben ʿAli el Mekki ech Châfei, né en 890 hég. (1493-93), mort en 972 (1564-65), sous le titre de مجيب الندا الي شرح قطر الندا. Cet ouvrage, terminé le 13 de redjah 924 (21 juillet 1518), a été publié au Qaire, 1307 hég., 2 vol. in-4, en marge des gloses de Yasin b. Zeïn eddin ben Abou Bekr b. Moḥammed al Ḥimṣi ech Châfeʿi, né à Ḥims. Tout jeune, il fut amené par son père au Qaire, où il étudia la grammaire, le droit, etc. près des principaux cheïkhs de la mosquée d' El Azhar. Il écrivit plusieurs commentaires et on cite ses vers. Il avait un goût très vif pour les parfumes et sa présence à la mosquée était révélée par l'odeur du musc et de l'ambre qu'il répandait autour de lui. Sa vie entière fut consacrée à l'étude et il mourut le 20 de chaʿbân 1061 (9 juillet 1661)[2]. D'autres commentaires sont dûs à Moḥammed b. ʿAli b. Aḥmed el Ḥarîri El Ḥarfouchi, mort en 1059 (1649); son commentaire terminé en 1047 (1637-38) est intitulé دليل الهدي[3] — par Aḥmed ben Moḥammed es Sidjaʿi, mort au Qaire la nuit du 16 de safar 1196 (21 janvier 1783); il a été imprimé à Boulaq en 1279, 1287, 1289; au Qaire en 1297, 1299, 1303, 1306; avec les gloses d' El Anbâbi,

---

[1] *Sirâdj er Rouâh*, fo. 90.
[2] El Moḥibbi, *Kholâṣat el Athar*, t. IV, p. 491-492.
[3] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 563.

Le Qaire, 1305 — par Aḥmed ben Aḥmed ben Ḥammâd ed Doldjamouni qui vivait au XII^e siècle de l'hégire : un manuscrit existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. IV, p. 48) — par Moḥammed ben Ibrahim ben Abou'ṣ Ṣafâ, disciple d'Ibn el Hammâm [1] — par Ibn Ḥayân : un exemplaire existe à Fâs (n. 174). La Bibliothèque de Gotha possède un commentaire anonyme, dans un manuscrit daté de 785 (1383-84) (Pertsch, t. I, n. 332).

Le commentaire d'Ibn Hichâm fut l'objet de gloses d'Isma'îl ben ech Cheikh Temim el Djaouhari, sous le titre de بلوغ المرام شرح ديباجة شرح القطر لابن هشام. Un exemplaire existe à Gotha (Pertsch, t. I, n. 330). Le commentaire de Ḥasan b. 'Abd el Kerim, mort en 1283 (1817-18) a été imprimé à Tunis en 1281 hég. avec le *Qaṭr en Nadâ* en marge. 'Abd el 'Aziz el Farghâli, mort en 1216 (1801-1802), a mis en vers le commentaire d'Ibn Hichâm : il a été publiée en marge de l'édition de Boulaq en 1264. Les citations du texte ont été l'objet de deux travaux, l'un anonyme اعراب شواهد القطر qui existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. IV, p. 23), et l'autre intitulé شرح شواهد القطر par Chems eddin Moḥammed b. Aḥmed ech Cherbini, mort en 977 (1570-71), a été imprimé au Qaire en 1283, 1298 et 1304 hég.

47. ابن عاشر على الخرازي. Un exemplaire daté de 1104 de l'hég. (1692-1693).

'Abd el Ouâḥid b. Aḥmed b. 'Ali Ibn 'Achir el Anṣâri est l'auteur du commentaire intitulé فتح المنان المروي بمورد الظمآن sur le poème composé à Fâs par Abou 'Abdallah Moḥammed ben Ibrahim ben 'Abdallah El Omaoui ech Cherichi surnommé El Kharrâzi : il traite des lectures du Qoran. L'auteur du commentaire étudia sous les principaux cheikhs de son temps : il lut la *Mouaṭṭa* avec Abou 'Abdallah el Djennân ; le *Chemâil* d'El Tirmidzi avec 'Ali El Boṭioui ; le *Qorân* avec l'imâm Abou 'l 'Abbâs Aḥmed ben El Faqih et Othmân el Lemṭi ; il acquit des connaissances étendues dans les sciences de la grammaire, des commentaires, de la médecine, de la métrique, de la rhétorique, etc. Il composa plusieurs ouvrages de commentaires: outre celui qui est cité ici, il en écrivit

---

[1] Ḥadji Khalifah, *Lexicon*, t. IV, p. 563.

sur le même sujet un autre intitulé الاعلان بتكميل مورد الظمآن.
Il mourut le 3 de dzouʿlḥidjdjah 1040 (3 juillet 1631) à l'âge de 50 ans.[1]

Un exemplaire existe à la Bibliothèque d'Alger (n. 390, 1) et au British Museum (n. 92).

48. المصمودي في الفرائض. Un manuscrit daté de 1169 de l'hég. (1755-56).

49. كناش التجاني. Manuscrit daté de 1129 h. (1716-17).

L'auteur de ce traité, relatif au fondateur de la secte des Tidjâni, est Sidi ʿAli el Ḥarazimi el Fâsi, un des principaux disciples de Sidi Aḥmed et Tedjini. On donne généralement à cet ouvrage le titre de جواهر المعاني في مناقب ابي العباس الشيخ احمد التجاني[2]. Un exemplaire existait chez Bachterzi (n. 89); d'autres se trouvent à la zaouyah de Temacin (n. 10) et à Fâs (n. 74).

50. ابن القاضي علي ابن بري. Un exemplaire daté de 1153 hég. (1740-41).

Sans doute un commentaire du petit poème intitulé الدرر اللوامع في اصل القرا للمام نافع sur la lecture du Qorân d'après Nafiʿ, par Abou 'l Ḥasan ʿAli ben Moḥammed ben Ḥosaïn Ribâṭi ibn Barri, né en 730 hég. (1329-30).

51. البخاري في الحديث. Un exemplaire daté de 556 de l'hég. (1161); un autre de 809 hég. (1406-1407).

L'imâm Abou ʿAbdallah Moḥammed b. Abou 'l Ḥasan Ismaʿil, connu sous le nom d'El Bokhâri, né en 194 hég. (809-810), mort en 256 hég. (869-870), est l'auteur du plus célèbre recueil de traditions. Il passait pour les posséder merveilleusement, et dans une sorte de joute littéraire à Baghdâd il confondit une dizaine de

---

[1] El Moḥibbi, *Kholâṣat el Athar*, t. III, p. 96-98; El Qadiri, *Nachr el Methani*, t. I, p. 154-156.

[2] Cfr. dans la *Revue Africaine*, 1861, un travail de M. Arnaud sur ce sujet; mes *Manuscrits arabes des Zaouïas de Aïn Mâdhi et Temacin*, p. 14-15.

savants qui avaient mélangé les autorités de dix traditions, et rétablit, à la confusion de ses adversaires, ce qu'ils avaient altéré.[1] Il a été souvent édité: à Boulaq, 1280 hég., 3 vol. in-fol.; 1282 hég.; à Calcutta, 1265 h., 2 vol. in-4; à Dehli en 1270 h., in-fol.; en 1889-1891, en 15 parties, in-4; à Bombay, 1269 hég.; au Qaire, 1279 hég., 1299 h., 1304 h., 1305 hég., 1306 h., 1309 h.; à Leipzig par Krehl, 3 vol. in-4, 1862-1868. Des extraits se trouvent dans l'*Arabskaia Khrestomatiya* de Guirgass et Rosen[2]. Le nombre de commentaires et d'écrits auxquels ce recueil a donné lieu est immense, et Ibn Khaldoun en donne la raison: « Le Ṣaḥiḥ d'El Bokhâri tient le premier rang parmi les recueils, mais il est difficile à entendre, et ceux qui tâchent de découvrir les tendances de sa rédaction se trouvent, pour ainsi dire, devant une porte fermée. Pour bien le comprendre, il faut connaître les diverses voies de chaque tradition, les noms des individus qui les ont successivement transmises, savoir s'ils étaient du Hidjâz, de la Syrie ou de l'Irâq, connaître les circonstances de leur vie et les différences d'opinion qui ont eu lieu à l'égard de leur caractère. Il faut aussi avoir étudié la science du droit, afin de s'apercevoir du sens réel de chaque titre de chapitre. L'auteur inscrivait le titre d'abord, puis il y insérait avec un *isnad* ou voie; ensuite il écrivait un autre titre sous lequel il plaçait cette même tradition, pour la raison que son contenu avait un certain rapport avec ce titre. Il procéda ainsi de chapitre en chapitre, et alla jusqu'à reproduire

---

[1] Cfr. Ibn Khallikân, *Ouefayât el A'yân*, t. I, p. 576-577; cette biographie a été reproduite par Wright, *An arabic reading-book*, p. 89-92; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, n. 3908, p. 512-541; De Hammer, *Ueber das Inhalt d. Sahih d. Buchari* (*Wiener Jahrbücher*, LXXV-LXXIX; D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, La Haye 1777, 4 v. in-4, t. I, p. 410-411; Rinck, *De Abu Abdallah Mohammede filio Ismaelis vulgo dicto Bocharico* (dans les *Mines de l'Orient*, Vienne 1811, in-fol., t. II, p. 201-205); Krehl, *Ueber d. Sahih des Buchari* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1850, t. IV, p. 1-32; *Fihrist el Kotob*, t. I, p. 296-315; Ibn Khair, *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus*, édit. Codera et Ribera, Saragosse 1894, 2 vol. in-8, t. I, p. 95; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vol. in-8, Halle 1889-1890, t. II, p. 234-245.

[2] St.-Pétersbourg 1876, in-8, p. 1-16.

plusieurs fois une même tradition dans divers chapitres, en se guidant d'après les indications différentes qu'elle pouvait fournir ».[1]

Le *Saḥiḥ* a été l'objet des travaux suivants, dont la liste est loin d'être complète :

L'imâm Abou Solaïmân Ḥamd ben Moḥammed b. Ibrahim b. Khaṭṭâb el Bosti el Khaṭṭâbi, né en redjeb 319 hég. (juillet-août 931), mort en 388 hég. (998 J. C.), on suivant d'autres le 6 de rabi' II 386 hég. (28 avril 996) est l'auteur du اعلام السنن. Il composa lui-même à Balkh un commentaire de son *'Ilâm* qui fut complété et rectifié par Moḥammed et Temimi et Abou Dja'far Aḥmed ben Sa'ïd ed Daoudi[2]. — Abou Naṣr Aḥmed b. Moḥammed b. El Ḥosain el Kalabâd'i, mort en 398 (1007-1008), est l'auteur

---

[1] *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. II, p. 473.

[2] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 521-522. حمد بن محمد ابن ابراهيم بن الخطاب ابو سليمان الخطابي البستي كان فقيها اديبا محدثا حجة صدوقا وكان يشبه في زمانه بابي عبيد القاسم بن سلام اخذ الادب عن ابي عمر الزاهد وغيره وله من التصانيف غريب الحديث شرح البخاري شرح ابي داوود والعزلة وغير ذلك مولده في رجب سنة تسع عشرة وثلثمئة ومات ببست سنة ثمان وثمانين وقيل يوم السبت سادس ربيع الاخر سنة ست وثمانين وقيل سنة تسع واربعين وهو غلط تنبيه اختلف في اسم ابي سليمان فقال الجم الغفير والجمع الكثير ان اسمه حمد بفتح الحا وسكون الميم وهو الصواب وقيل ان اسمه احمد باثبات الالف قبل الحا ويرده ما ذكره السمعاني من انه سئل عن اسمه فقال حمد لكن الناس كتبوه احمد قلت والخطابي بفتح الخا المعجمة وتشديد الطا المهملة وبعد الالف با موحدة هذه النسبة الي جده الخطاب لانه من ولد زيد بن الخطاب اخي عمر رضي الله عنه وحشرنا في زمرته والبستي بضم البا الموحدة وسكون السين المهملة وبعدها مثناة فوقية هذه النسبة الي بست (*Sirâdj er Rouât*, f. 10). Ces details sont empruntés à Ibn Khallikân, *Ouefayât*, t. I, p. 208-209.

d'un traité sur les noms des traditionistes cités par El Bokhâri: الهداية والارشاد في معرفة اهل الثقة والسداد الذين خرج عنهم ابو عبد الله البخاري [1]. — Abou ʿAbdallah Moḥammed ben Ḥamdallah ibn Ḥamdoueïh edh Dhabbi et Tahmâni, surnommé El Ḥakem en Nisabouri, né à Nichapour en rebi I 321 (mars 933), mort dans la même ville le 3 de ṣafar 405 (3 août 1014); son ouvrage, intitulé المستدرك على الصحيحين qui a pour objet les deux recueils de Bokhâri et de Moslim, existe à la Bibliothèque Khédiviale [2]. — Abou 'l Ḥasan ʿAli ben Khalef ben Baṭṭâl el Bekri de Badajoz, mort d'après Hadji Khalifah en 449 h. (1057-58), suivant d'autres en 444 (1052-53). Ibn Khaldoun (*Prolégomènes*, t. II, p. 475) ne paraît pas faire grand cas de son ouvrage, dont un fragment existe à la Bibliothèque Khédiviale [3] et sur lequel des gloses furent composées par Naṣir eddin ʿAli b. Moḥammed el Iskenderâni [4]. — Abou 'l Oualid Solaïmân ben Khalef ben Saʿad ben Ayoub Eṭ Ṭodjibi, dont la famille, originaire de Badajoz, se fixa à Bâdjah près de Séville, où il naquit au milieu de dzou'lqaʿdah 403 (fin mai 1013). En 425 environ il partit pour l'Orient, où il resta treize ans, dont trois à la Mekke et trois à Baghdâd, occupé à étudier les traditions. Revenu en Espagne, il exerça les fonctions de qâdhi, mourut à Alméria le 19 de redjeb 474 (23 décembre 1081) et fut enterré dans le faubourg sur le bord de la mer: au nombre de ses ouvrages se trouve le كتاب التعديل والتجريح لمن خرج

---

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 541; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 220.

[2] Cfr. *Fihrist el Kotob*, t. I, p. 417.

[3] Cfr. *Fihrist*, t. I, p. 361-361; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 522. La date la plus vraisemblable de sa mort est celle qui est donnée par Ibn Bachkouâl, d'après Ibn Ḥayân: il serait mort au milieu de chaouâl 448, fin décembre 1056 (*Ṣilah*, éd. Codera, Madrid 1883, 2 vol. in-8, t. I, p. 417, n. 884). C'est sans doute par une confusion de noms que Maqqari (*Analecta*, édit. de Leyde, t. II, p. 305) attribue ce commentaire de Bokhâri à son compatriote et quasi homonyme Abou Ayoub Solaïmân ben Moḥammed *ben Baṭṭâl el Batalyousi*, de Badajoz, mort à Elvira en 404 de l'hégire (1013-1014). Aucun des biographes de ce dernier (Ibn Bachkoual, *Ṣilah*, t. I. p. 196, n. 440; Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 282, n. 762) ne parle de ce commentaire.

[4] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 522.

عنه البخاري في المصابيح [1]. — Fakhr el Islâm ʿAli ben Moḥammed el Pezdevi, mort en 482 h. (1089-90) [2]. — Moḥammed ben Khalef ben Saʿîd surnommé Ibn el Morâbet d'Alméria, mort le 5 de chaouâl 485 (8 novembre 1092), est aussi l'auteur d'un commentaire de Bokhâri [3]. — L'historien Abou ʿAbdallah Moḥammed ben Abou Naṣr Fatouḥ b. ʿAbd Allah b. Ḥomaïd ben Yaṣel el Azdi el Ḥomaïdi, né avant 420 hég. (1029) à Rosafah, faubourg de Cordoue, de parents originaires de Mayorque. Après s'être acquis une certain réputation en Espagne, il partit pour l'Orient en 448 (1056-1557). Après avoir visité l' Afrique, la Syrie et l'Irâq, il s'établit à son retour du pèlerinage à Baghdâd, où il mourut le 17 de dzouʿlḥidjdjah 488 (18 décembre 1095) [4]. Le tome second de son ouvrage sur El Bokhâri et Moslem intitulé الجمع بين الصحيحين صحيح البخاري ومسلم existe à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (*Fihrist*, t. I, p. 325). — Abou ʿAbdallah Moḥammed ben Ḥosain el Anṣâri, surnommé Ibn Aḥad ʿAchar ou Ibn Iḥda ʿAchrah et El Ḥaoudhi, d'Alméria, né en 456 (1064), s'était de bonne heure rendu célèbre par sa gravité et sa réserve, au point qu'il ne levait jamais les yeux en marchant dans la rue et qu'il imposait par son seul maintien le calme à ses condisciples turbulents. Il est l'auteur de الجمع بين الصحيحين et mourut en moḥarrem 532 (1137-38) [5]. — Abou 'l Ḥasan Mo-

---

[1] Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, t. I, p. 199-201, n. 449; Edh Dhabbi. *Baghyat el Moltamis*, p. 289, n. 777; Ibn Khallikân, *Ouefayât el Aʿyân*, t. I, p. 269-270; El Maqqari, *Analecta*, éd. de Leyde, t. I, p. 510-511; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 76; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 541.

[2] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 538.

[3] Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 499-500, n. 1107; Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 63, n. 103; Yaqout, *Moʿdjem el Boldân*, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 6 vol. in-8, 1866-70, t. IV, p. 518.

[4] Cfr. Ibn Bachkoual, *Ṣilah*, p. 502-504, n. 1114; Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 113, n. 257; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 122; El Maqqari, *Analecta*, t. I, p. 534-536; Casiri, *Bibliotheca arabo-hispana*, t. II, p. 143-146; Ibn Khallikân, *Ouefayât*, t. I, p. 614; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 73-74, n. 219

[5] Ibn el Abbâr, *El Moʿdjem*, éd. Codera, Madrid 1886, in-8, p. 123-24, n. 113; Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 524, n. 1164, où il faut cor-

ḥammed ben Aḥmed el Djiâni de Jaen, mort en 540 (1145-46) [1]. — Abou 'l Qâsem Isma'il ben Moḥammed el Iṣfahâni, né en 457 (1064-1065), célèbre pour la connaissance des traditions, à tel point que les habitants de Baghdâd disaient : Après Aḥmed ibn Ḥanbal, il n'est pas entré à Baghdâd de plus méritant ni de meilleur traditionniste que lui. Il composa entre autres ouvrages un commentaire d'El Bokhâri et mourut à El Fâledj le 10 de dzou'l ḥidjdjah 535 (17 juillet 1141) [2]. — Nedjm eddin Abou Ḥafṣ 'Omar b. Moḥammed ben Aḥmed en Nasafi, né en l'an 461 (1068-69), composa plus de cent ouvrages, dont un commentaire d'El Bokhâri intitulé كتاب النجاح في كتاب اخبار الصحاح ; il mourut le 12 de djoumada I 537 (3 décembre 1142) [3]. — Abou Bekr Moḥammed ben 'Abdallah ibn el 'Arabi el Mâliki, qâdhi de Séville, mort à Fâs en 543 (1148-1146) en revenant d'accompagner une députation des Arabes d'Espagne chargée de reconnaître l'autorité des Almohades [4]. — Qoṭb eddin 'Abd el Kerim ben 'Abd en Nour ben Mosayer el Ḥanefi, mort en 575 (1179-80) [5]. — le qâdhi Abou Moḥammed 'Abd el Ḥaqq b. 'Abd er Raḥmân b. 'Abd Allah el Ichbili, surnommé Ibn el Kharrât, né en 515 (1121-22), mort à la fin de rebi' II 586 (commencement de mai 1190), ou, suivant Ibn Châkir, en 581 (1185-86) à Bougie, où il avait acquis une grande réputation [6]; entre autres ouvrages, il est l'auteur de الجمع بين الصحيحين dont plusieurs exemplaires existent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 335). — Abou Ḥafṣ 'Omar ben El Ḥasan b. 'Omar

---

riger 536 en 532; Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 59-60, n. 87; Yaqout, *Mo'djem el Boldân*, t. IV, p. 518, où il faut rétablir 532 au lieu de 582; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 122.

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 538.

[2] Es Soyouti, *Liber interpretibus Korani*, n. XXIII, p. 8 du texte; p. 64-66; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 539.

[3] Es Soyouti, *Liber interpretibus Korani*, n. LXXXIII, p. 27 du texte; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 538.

[4] Ibn Abi Zara', *Roudh el Qartas*, Fas, 1303 hég., in-4, p. 142, Beaumier, *Roudh el Kartas*, Paris 1860, in-8, p. 270-71; Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, p. 185-186; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 539.

[5] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 523.

[6] Ibn Châkir, *Faouât el Ouefayât*, t. I, p. 248; Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 378-79, n. 1104.

el 'Aouzi el Ichbili [1]. — Djemâl eddin Abou 'l Faradj 'Abd er Raḥmân Ibn el Djouzi (voir n. 25) écrivit un traité intitulé شرح مشكل الصحيحين dont deux exemplaires existent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 362). — Abou 'l Abbâs Aḥmed ben Moḥammed b. Mofarredj el Ichbili en Nabâti, surnommé Ibn er Roumyah, né en 561 (1165-66) [2]. Il voyagea en Orient, étudia les traditions à Baghdâd, à Damas, à Mossoul, et revint en Espagne où il ouvrit une boutique d'herboriste en même temps qu'il enseignait les ḥadiths. Il mourut à la fin de rebi' II 637 (fin novembre 1239) : son ouvrage sur les additions d' El Bokhâri au *Saḥiḥ* de Moslem est intitulé كتاب المعلم بما زاده البخاري على كتاب مسلم [3]. — Djemâl eddin Abou 'l 'Abbâs Aḥmed ben 'Omar el Anṣâri, né à Cordoue en 578 (1182-83), voyagea en Orient, se rendit célèbre par sa connaissance des traditions, du droit et de l'arabe, et mourut à Alexandrie le 4 de dzou'lqa'deh 656 (22 novembre 1258). [4] L'ouvrage dans lequel il a abrégé les deux recueils d'El Bokhâri et de

---

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 522, ne donne pas d'autres renseignements, mais il est possible que ce personnage soit le même que 'Abou Ḥafṣ 'Omar ben El Ḥasan ben 'Omar ben 'Abd er Raḥmân ben 'Omar El Haouazani de Séville, né en redjeb 393 (mai-juin 1003) et tué par le souverain 'abbadide de cette ville, El Mo'tadhid, le 16 de rebi' II 460 (23 février 1068): le meurtrier le fit ensevelir avec ses vêtements dans l'intérieur du palais, sans faire laver son cadavre ni prononcer la prière. (Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 394, n. 860; El Maqqari, ap. Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, t. II, Leyde 1852, in-4, p. 219-20 et notes). Toutefois je n'ai trouvé mentionné comme ouvrage de lui que le poème suivant: قصيدة في الآداب الشعرية وعقائد اهل السنة (Ibn Khair, *Index librorum*, p. 414).

[2] Quelques auteurs donnent pour date de sa naissance 567 (1171-1172) et même 571 (1175-1176). El Maqqari dit qu'il passa la mer après 580 (1184-85) pour aller voir à Ceuta 'Obeïd Allah. Cette expression semble indiquer que ce fut peu après 580 qu'Ibn Roumyah fit le voyage, et cette date concorde d'avantage avec celle de 561 donnée pour sa naissance par le même auteur.

[3] El Maqqari, *Analecta*, édit. de Leyde, t. I, p. 870-71; Simonet et Lerchundi, *Crestomatía arábigo-española*, Grenade 1881, in-8, p. 107-108.

[4] El Maqqari, *Analecta*, t. I, p. 883; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 539.

Moslem, existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 261). — Djemâl eddin Mohammed Abou Abd Allah Ibn Mâlek, l'auteur de l'*Alfyah*, né à Damas d'une famille originaire de Jaen en 600 (1203-1204), passa la plus grande partie de sa vie à Damas où il composa une partie de ses ouvrages, entre autres le شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ; il mourut en 672 (1273-74)[1]. — Abou Mohammed 'Abd Allah ben Sa'ïd ibn Abou Djamrah el Azdi, qui fit en 666 (1267-68) le pélerinage avec ses deux fils Khattâb et 'Omaïrah. Au cours du voyage, ils apprirent à Qaïrouân, de Sohnoun b. Sa'ïd, la *Modawânah*. Il mourut en Espagne en 675 (1266-67) ou suivant d'autres en dzou'lqa'dah 695 (septembre 1296)[2]. Son ouvrage intitulé جمع النهاية في بدء الخير والغاية a été imprimé au Qaire en 1302 de l'hégire. Il donna de cet abrégé un commentaire intitulé بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها dont cinq exemplaires existent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 277-278); le tome second à Paris (n. 695, supplément arabe 2009), et à Munich (n. 117); la Bibliothèque d'Alger en possède plusieurs exemplaires (n. 478, 2; 479, 2.; 480, 1. et 3.; et fragments n. 481-487). Un autre commentaire du même ouvrage se trouve à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 362). — l'historien Abou Zakarya Mohi eddin Yahya ben Cheref en Naouâoui, né en moharrem 631 (octobre-novembre 1233) à Naoua près de Damas : il y commença ses études qu'il poursuivit ensuite à la Raouâhya de Damas. Il abandonna la médecine pour la théologie, fit le pélerinage en 651 (1253-54) et continua ses études jusqu'à ce qu'il remplaça comme professeur de traditions l'historien Abou Châmah en 665 (1266-67). Il mourut le 24 de redjeb 676 (21 décembre 1278)[3] — Abou 'lféda 'Imad eddin Isma'il b. 'Omar Ibn Kethir ed Dimichqi, né en 701 (1301-1302); il étudia surtout la science des traditions à Damas. Après la mort d'Edz Dzahabi l'historien, en 748 (1347-48) il fut nommé

---

[1] Ibn Châkir, *Faouiât el Ouefayât*, t. II, p. 227-28; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 538.

[2] El Maqqari, *Analecta*, t. I, p. 559; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 75, 532.

[3] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 530; Wüstenfeld, *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakaria Jahja en Nawawi*, 1839; *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 138-39, n. 355.

professeur de ḥadith dans la mosquée d'Omm eṣ Ṣaliḥ et peu après il succéda à Soubki dans l'Achrafyah. Il mourut en cha'ban 774 (janvier-février 1373)[1] — Ala eddin Mogla'ṭaï b. Qilidj et Turki, né en 689 (1290), mort le 24 cha'ban 762 (29 juin 1361): son commentaire intitulé التلويح fut abrégé par Djelâl eddin Rasoulâ ben Aḥmed et Tibbâni, mort en 793 (1390-91)[2] — Chems eddin Moḥammed ben Yousof b. 'Ali b. Moḥammed b. Sa'ïd el Kermâni, né le 16 de djoumâdâ II 717 (26 août 1317), auteur de nombreux ouvrages, termina à la Mekke en 775 (1372-73) son commentaire intitulé الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري, dont 14 volumes existent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 391-392); des fragments à Gotha (n. 592-594); à la Bodléienne (Uri, n. 90, 91; Nicoll, 40); à l'Escurial (n. 1546); à Alger (n. 442-445). Il mourut sur la route de la Mekke, le 16 de moḥarrem 786 (10 mars 1384). Son fils, Taqi eddin Yaḥya ben Moḥammed el Kermâni composa aussi un commentaire: جمع البحرين وجواهر الحبرين[3] — Sirâdj eddin Abou Ḥafṣ 'Omar b. 'Ali ben Aḥmed el

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 530-531; Weijers, *Summa operis* درة الاسلاك ap. *Orientalia*, t. II, Amsterdam 1846, in-8, p. 433; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 184-185.

[2] Cfr. sur Moghlaṭaï mon mémoire sur le *Livre des conquêtes de l'Afrique* (*Mélanges Charles de Harlez*, Leyde 1896, in-4, p. 27-28) et les sources indiquées, note 3.

[3] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 523-524. محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرماني ثم البغدادي الشيخ شمس الدين صاحب شرح البخاري الامام العلامة في الفقه والحديث والتفسير والاصلين والمعاني والعربية ولد يوم الخميس سادس عشري جمادي الاخرة سنة سبع عشرة وسبع مئة وقرا علي والده بها الدين ثم انتقل الي كرمان واخذ عن العضد وغيره وصدر وفاق اقرانه وفضل وكان تام الخلق فيه بشاشة وتواضع للفقرا واهل العلم غير مكترث باهل الدنيا ولا يلتفت اليهم تاتي اليه السلاطين في بيته ويسالونه الدعا والنصيحة وله من التصانيف شرح البخاري شرح المواقف شرح مختصر ابن الحاجب سماه السبعة السيارة لانه جمع فيه سبع شروح فالتزم استيعابها

Andalosi, surnommé Ibn el Molaqqin, né au Qaire le 14 de rabi' I 723 (23 mars 1323): son père était un Espagnol qui se fixa au Qaire après un voyage au Soudan: il mourut un an après la naissance de son fils; sa mère se remaria avec un maître d'école du nom de 'Isa el Maghrebi, d'où le surnom d'Ibn el Molaqqin (le fils du maître d'école). Après avoir longtemps habité le Qaire, où il fut le disciple d'Ibn Seïd en Nâs, de Moghlaṭaï, etc., il se rendit à Damas, puis à Jérusalem, où il mourut le 6 de rabi' I 804 (14 octobre 1401). Son commentaire qui comprend 20 volumes a pour titre التوضيح لشرح الجامع الصحيح : il en existe plusieurs tomes à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 290-91)[1] — Abou 'Abd Allah Bedr eddin Moḥammed ben 'Abd Allah ben Behadour ez Zerkechi, né en 745 (1344-45), disciple de Moghlaṭaï, d'Ibn Kethir, etc., composa sous le titre de التنقيح الالفاظ لجامع الصحيح des notes sur les difficultés philologiques, grammaticales et historiques de l'œuvre de Bokhâri. Il en existe huit exemplaires à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 289-90), un à Fâs (n. 124), un à la Bibliothèque Nationale (n. 696, ancien fds. 246). Cet ouvrage fut l'objet de deux gloses: l'une d'Ibn Ḥadjr, l'autre du qâdhi Moḥibb ed Din Aḥmed ben Naṣr Allah el Baghdâdi el Hanbali mort en 844 (1440-1441)[2] — Abou 'Abd Allah Moḥammed ben 'Omar b. Rechid el Fihri Es Sibti, mort en 721 (1321-1322),

---

وذكر انه اردفها بسبعة اخري لكن بغير استيعاب فجا شرحا حافلا شرح الفوايد الغياثية في المعاني والبيان شرح الجواهر انموذج الكشاف حاشية علي تفسير البيضاوي وصل فيها الي سورة يوسف رسالة ف مسئلة الكحل مات بكرة يوم الخميس سادس عشر المحرم سنة ست وثمانين وسبع مئة بطريق الحج فنقل الي بغداد ودفن بقبر اعده لنفسه بقرب الشيخ ابي اسحاق الشيرازي (*Siradj en Rouâh*, f. 29).

[1] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 201; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 524; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber d. Araber*, p. 191-192, n. 452.

[2] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 201; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 529.

dont l'ouvrage a pour titre ترجمان التراجم [1] — 'Afif eddin Sa'ïd ben Mas'oud el Kâzerouni, qui termina son commentaire à Chirâz en rebi' I 766 (novembre-décembre 1364) [2] — Zeïn eddin 'Abd er Raḥmân ben Aḥmed ben Redjeb el Hanbali, né en redjeb 758 (juin-juillet 1357), mort en 795 (1392-1393), intitula son livre: فتح الباري [3] — Bedr eddin Ḥasan b. 'Omar ibn Ḥabib el Ḥalebi, l'auteur du *Nesim eş Ṣaba*, mort en 779 (1377-1378), composa l'ouvrage intitulé ارشاد السامع والقاري المنتقي من صحيح البخاري [4] — l'historien Chihâb eddin Aḥmed ben 'Ali ibn Ḥadjar el Asqalâni, né à Ascalon le 12 de cha'bân 773 (18 février 1372) perdit son père de bonne heure et fut élevé par un parent: à l'âge de 11 ans il fit le pèlerinage et resta quelque temps à la Mekke. Bien qu'exerçant la profession de commerçant, il se sentit du goût pour les lettres: au Qaire, il étudia sous Sirâdj eddin el Bolqini, Ibn el Molaqqin, etc. En 798 (1395-96) il épousa la fille de l'inspecteur de l'armée Kerim eddin ben 'Abd el 'Aziz, fit un voyage dans le Yémen et à Zébid, entra en relation avec le célèbre Firouzabâdi. Après avoir repris sa vie errante et résidé à plusieurs reprises au Qaire, il se fit professeur de traditions et de science juridique et eut pour élèves presque tous les jurisconsultes de la génération qui suivit. A plusieurs reprises, il fut revêtu des fonctions de grand qâdhi. Il mourut au Qaire le 28 de dzou'lḥidjdjah (22 février 1449).[5] Son ouvrage intitulé فتح الباري على صحيح البخاري a été imprimé à Boulaq, 1300-1301 hég. en 7 volumes. Un abrégé fut composé par Abou 'l Fatḥ Moḥammed ben El Ḥosain el Merâghi mort en 859 (1454-55) — Un anonyme du IX^{e} siècle de l'hég. composa sous le titre de تعليقة على صحيح البخاري des gloses qui existent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 286) — Medjd eddin

---

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 533.

[2] Ibid., p. 537.

[3] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 223, Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 530.

[4] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 540.

[5] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 167, t. II, p. 105; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 525-527; Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, t. I, part. II, p. 209; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 214-216, n. 487.

Isma'il b. Ibrahim el Belbisi, mort en 810 (1407-1408) [1] — Djelâl eddin 'Abd er Raḥman ben 'Omar el Bolqini, mort en 824 (1421) [2] termina en 822 (1419) un traité intitulé الافهام بماوقع في البخاري من الابهام sur les noms incertains qui se trouvent dans le *Ṣaḥiḥ*, — Sirâdj eddin 'Omar b. Raslân el Bolqini, dont les deux fils Bedr eddin Moḥammed, mort du vivant de son père en cha'ban 791 (juillet-août 1389), et Abou 'l Fadhl 'Abd er Raḥman qui fut grand qâdhi, né en ramadhân 763 (juin-juillet 1362) et mort le 10 de chaouâl 824 (8 novembre 1421), étaient renommés parmi les docteurs chaféites. 'Omar, qui était cheikh el islâm, mourut en 805 (1402-1403) [3] — Abou Ṭâher Moḥammed b. Ya'qoub ech Chirâzi, connu sous le nom de Firouzabâdi, le célèbre auteur du Qâmous, né à Kazerân en 729 (1328-29), après avoir beaucoup voyagé, reçut partout un accueil favorable, aussi bien du sultân Bayezid que de Timour-lenk, il mourut qâdhi de Zébid, dans le Yémen, le 20 de chaouâl 817 (23 décembre 1415); son commentaire de Bokhâri est intitulé منح الباري بالسيح الفسيح الجاري [4] — Rokn eddin Aḥmed ben Moḥammed b. 'Abd el Moumen el Qirimi enseigna au Qaire, dans la mosquée d'El Azhar, mort en 783 (1381-82) [5] — Bedr eddin Moḥammed ben Abou Bekr ben 'Omar b. Abou Bekr b. Moḥammed b. Solaimân b. Djâfar el Makhzoumi El Iskenderâni surnommé Ibn ed Domâmini, né à Alexandrie en 764 (1362-63), ou 763 (1361-1362) d'après le *Sirâdj er Rouâh* éprouva de nom-

---

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 538.

[2] Ibid., p. 540-541.

[3] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. II, p. 201-202; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 531.

[4] *Chaqâiq en No'mâniah*, t. II, p. 92-94, *Sirâdj er Rouât*, f. 28-29; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 531-532.

[5] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 528-529. احمد بن محمد بن عبد المومن الحنفي ركن الدين القرمي قال ابن حجر قدم القاهرة بعد ان علم بالقرم ثلثين سنة ومات في الحكم وولي استبداد العدل ودرس بالجامع الازهر وغيره وجمع شرحا علي البخاري وكان يرمي بالهنات ولما ولي التدريس قال لاذكرن لكم ما لا تسمعون فعمل درسا حافلا فاتفق انه وقع منه شي فبادر الي السراج الهندي فادعي عليه عنده وحكم باسلامه فاتفق انه

breuses vicissitudes : après avoir enseigné à Zebid dans le Yemen, où il arriva en 820 (1417-1418), composa son commentaire intitulé مصابيح الجامع pour le sultan du Goudjérat, dans l'Inde, Aḥmed Châh ben Moḥammed ben Mozhaffer et mourut à Kalberdjâ (كلبرجا) en cha'ban 827 (juin-juillet 1424) empoisonné par ordre de ce prince, suivant une assertion de Ḥadji Khalifah[1] contestée par Flügel. Son ouvrage existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 422) — L'historien Bedr eddin Maḥmoud el Aïni (voir plus haut) dont le commentaire intitulé عمدة القاري في شرح صحيح البخاري et composé en vingt six ans a été publié à Constantinople en 11 vol. in-4, 1308 hég. — Djelâl eddin el Bekri ech Châfei[2] — Le cheikh Moḥammed ibn Marzouq El Ḥafid appartenant à une famille de savants célèbres de Tlemcen, né dans cette ville le 14 de rabi' II 766 (7 janvier 1365). Après avoir étudié dans sa patrie sous la direction de son père, de l'historien Et Tenessi, de l'imâm Ibn 'Arfah, il suivit à Fâs les leçons d'Ibn Mas'oud es Sanhadji, d'El Makoudi le grammairien ; en Egypte, de Sirâdj eddin el Bolqini, de 'Abd er Rahmân ibn Khaldoun l'historien ; à la Mekke où il fit le pèlerinage en 790 (1388), d'Ibn ed Domâmini. Après un second pèlerinage, il revint s'établir à Tlemcen où il acquit une immense réputation de science et de vertu : il mourut le 24 de cha'bân 842 (9 février 1439) ; le sultan de Tlemcen, Abou 'l Abbâs Aḥmed, assista à ses funérailles. Son commentaire d'El Bokhâri intitulé المتجر الرابح والمسعي الرجيح existe en deux exemplaires à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 396-397)[3] — Borhân eddin Ibrahim en

بعد ذلك حضر درس السراج الهندي ووقع من السراج شي فبادر الركن وقال هذا كفر فضحك السراج حتي استلقي وقال يا شيخ ركن الدين تكفر من حكم باسلامك فاخجله مات سنة ثلاث وثمانين وسبعماية (*Sirâdj er Rouâh*, f. 42).

[1] *Lexicon*, t. II, p. 529-30, *Sirâdj er Rouâh*, f. 6 : cfr. sur Aḥmed Châh, Bailey, *History of the Gujarat*, d'après le *Mirat i Sikenderi*, Londres 1886, in-8, p. 88-128.

[2] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 533.

[3] Cfr. Bargès, *Complément de l'histoire des Beni Zeiyân*, d'après Es Sakhâoui, Ibn Meriem, Aḥmed Baba, p. 299-319 ; Aḥmed Baba, *Kifâyat el Moḥtâdj*, f. 107 ; Ibn Meriem, *Bostân*, f. 88-93 ; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 532.

No'mâni [1] — Zeïn eddin 'Abd er Raḥim ben Er Rokn Aḥmed, mort en 864 (1459-60) [2] — Chihâb eddin Aḥmed b. Raslân el Maqdisi er Ramli, mort en 844 (1443-44) [3] — Zein (var. Chihâb) eddin Abou 'l 'Abbâs Aḥmed b. 'Abd el Laṭif, ben Abou Bekr ben 'Omar ech Chardji de Zebid, où il mourut le 9 de rebi' II 893 (23 mars 1488), composa un abrégé intitulé تجريد الصريح لاحاديث الجامع الصحيح, qui a été imprimé à Boulaq en 2 vol., 1287 de l'hégire [4]. Un commentaire de cet abrégé intitulé فتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي par 'Abd Allah b. Hidjâzi ben Ibrahim ech Châfei ech Chirqâoui, né à Eṭ Ṭaouilah près de Belbeis vers 1150 (1737-38), mort au Qaire en 1227 (1812), existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 378) — Qoṭb eddin Moḥammed b. Moḥammed el Haidari ed Dimichqi ech Châfei composa, sous le titre de المنهل الجاوي un extrait du commentaire d'El Asqalâni [5] — Abou 'l Fadhl Moḥammed ben Kemâl b. Moḥammed ben Aḥmed en Nouairi, prédicateur de la Mekke, mort en 872 (1468-1469) [6] — Chems eddin Abou 'Abd Allah Moḥammed ben 'Abd ed Dâim b. Mousa ech Châfei né en dzou'lqa'dah 763 (1361-1362), mort en 831 (1427-1428), intitula son commentaire اللامع الصبيح [7] — Borhân eddin Ibrahim b. Moḥammed el Ḥalebi, surnommé Sibt el 'Adjemi, mort en 841 (1437-38), composa un commentaire intitulé التلقيح لفهم قاري الصحيح : il fut abrégé par Moḥammed b. Moḥammed ech Châfei mort en 874 (1469-70); [8]

---

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 532.

[2] Ibid., p. 538.

[3] Ibid., p. 539.

[4] Cfr. Johannsen, *Historia Iemanæ*, Bonne 1828, in-8, p. 9 et 228; Hadji Khalifah, II, 539-40. احمد بن عبد اللطيف بن ابي بكر بن عمر الشرجي الزبيدي شهاب الدين النحوي بن النحوي اشتغل كثيرا ومهر في العربية ودرس بصلاحية زبيد مات سنة اثنتي عشرة وثمانماية عن اربعين سنة (*Sirâdj er Rouâh* f. 37). La date de 812 provient d'une erreur.

[5] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 541.

[6] Ibid., p. 531-32.

[7] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 502; Hadji Khalifah, *Lexicon*, II, 525.

[8] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 525.

son fils, Abou Dzarr Aḥmed b. Ibrahim ben Es Sibṭ el Ḥalebi, mort en 884 (1479-1480), en composa un autre, principalement emprunté à Ibn Ḥadjar, à El Kermâni et à El Bermâoui, sous le titre de التوضيح للاوهام الواقعة في الصحيح [1] — Aḥmed b. Isma'il el Kourâni alla étudier au Qaire, fut le disciple d'Ibn Ḥadjar, y enseigna lui même quelque temps, puis fut amené en Turquie par Maoula Yakân qui le recommanda au sultan Mourad II: celui-ci lui donna la direction de la madrasah fondée à Brousse par son aïeul Mourâd I, puis de celle de Bâyazid. Il fut chargé de l'instruction de Moḥammed II le futur conquérant de Constantinople, et le sultan lui remit un bâton pour corriger son élève, ce qui arriva dès la première leçon: aussi le prince ne fut-il pas longtemps sans savoir le Qorân par coeur. Quant il monta sur le trône, le sultan Moḥammed offrit la place de vizir à son ancien précepteur qui refusa, il le nomma alors qâdhi de l'armée, puis qâdhi de Brousse. Plus tard, ils se brouillèrent et Aḥmed se rendit en Egypte près du sulṭan mamlouk Qaïtbâï qui lui fit l'accueil le plus honorable, et essaya en vain de le retenir quand le sultan Moḥammed le rappela près de lui. Il fut de nouveau nommé qâdhi de Brousse en 862 (1457-1458); il mourut à Constantinople en 893 (1488-89) et y fut enterré.[2] Dans son commentaire intitulé الكوثر الجاري على رياض البخاري et terminé à Andrinople en djoumâda I 874 (novembre-décembre 1464) il a réfuté les objections d'El Kermâni et d'Ibn Ḥadjar: la 3e partie existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 392) — Zein eddin Abou Moḥammed 'Abd er Raḥmân ben Abou Bekr ibn el 'Aini el Ḥanefi mort en 893 (1488).[3] — Chems eddin Moḥammed ben 'Abd er Raḥmân es Sakhaoui, l'historien, né en rabi' I 831 (décembre 1427-janvier 1428), mort après avoir longtemps enseigné à la Mekke, le 28 de cha'bân 902 (1 mai 1497), composa un commentaire intitulé عمدة القاري والسامع في ختم الجامع [4] dont un exemplaire existe à la Bibliothèque Khédiviale

[1] Hadji Khalifap, t. II, 538.

[2] *Ech Chaqâïq en No'mânyah*, t. I, p. 143-151; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 537-538.

[3] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 538.

[4] Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 225-226, n. 504.

(*Fihrist*, t. I, p. 473). — Loṭf Allah Ibn el Ḥayân et Touqâni, tué en 900 (1494-1495), commenta l'introduction du *Ṣaḥiḥ* [1]. — Abou Baqâ Moḥammed ben 'Ali ben Khalef el Aḥmadi ech Châfei, commença son commentaire en 909 (1503-1504). [2] — Djelâl eddîn Es Soyouti (voir n. XXI) est l'auteur de trois commentaires: l'un intitulé التوشيح على الجامع الصحيح existe à la Bibliothèque Nationale de Madrid (Robles, n. DXLI); un autre, التوشيح, est resté inachevé [3]; enfin la Bibliothèque Khédiviale possède un commentaire abrégé qui lui est attribué (*Fihrist*, t. I, p. 362). — Abou Yaḥya Zakarya ben Moḥammed el Anṣâri ech Châfei né à Senikah, à l'est du Qaire en 826 (1422-23), mort au Qaire le 4 de dzou'l-hidjdjah 926 (15 novembre 1520). Trois exemplaires de son commentaire intitulé تحفة الباري على صحيح البخاري existent à la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (*Fihrist*, t. I, p. 280-81). Cette bibliothèque possède aussi (*Fihrist*, I, 356) le commentaire du premier ḥadith du *Ṣaḥiḥ* par Abou 'l Kheir Qotb eddîn 'Isa ben Moḥammed El Ḥasani surnommé Es Safoui, né en 900 (1494-95), mort en 953 (1546-46). — Aḥmed Kemâl-pacha Zâdeh (cfr. n. XXXI) [4]. — 'Abd er Raḥmân el Ahdal el Yemeni, dont le commentaire est intitulé مصباح القاري [5]. — Chems eddîn Moḥammed ben Moḥammed ed Deldji ech Châfei, mort en 950 (1543-44) [6]. Le commentaire d'Abou'l Fatḥ 'Abd er Raḥim b. 'Abd er Raḥmân ben 'Aḥmed el 'Abbâsi el Islambouli né au Qaire le 14 de ramadhan 867 (2 juin 1463), mort en 963 (1555-56), est intitulé فيض الباري بشرح غريب البخاري; il existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 383), de même que celui de Naṣir eddîn Moḥammed ben Ṣâlem ben 'Ali eṭ Ṭablâoui ech Châfei, mort le 10 de djoumada II 966 (20 mars 1558) âgé de près de 100 ans; il a pour titre بداية القاري في ختم البخاري (*Fihrist*, I, 275). — Moslih eddîn Moṣṭafa b. Cha'bân es Sorouri, mort en 969 (1561-

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. II, p. 539.
[2] Ibid., p. 532-33.
[3] Ibid., p. 530.
[4] Ibid., p. 539.
[5] Ibid., p. 539.
[6] Ibid., p. 533.

de l'espagnol Yaḥya ben Yaḥya el Masmoudi[1]: l'autre, celle de Moḥammed ben Ḥasan ech Cheïbâni,[2] mort en 187 h. La doctrine de Mâlek fut portée de bonne heure en Occident: celui qui la fit triompher dans le Maghreb fut le jurisconsulte Saḥnoun ou Soḥnoun[3].

La *Mouaṭṭa* a été publiée à Tunis en 1280 hég., 2 vol. in-fol., à Dehli en 1291, in-4; à Lahore en 1889, in-8; à Loudhiâna, dans l'Inde, en 1291-92, in-8; en 1292, in-8; à Lucknow, 1297, in-8; à Dehli, 1291, in-8; au Qaire, 1279-80, 4 vol. in-4, avec le commentaire d'Ez Zerqâni.

Le crédit extraordinaire que cette doctrine trouva dans l'Espagne musulmane dont elle prépara la ruine, y développa une école considérable de commentateurs. Voici les principaux:

Abou Merouân ʿAbd el Melik Ibn Ḥabib, disciple de Soḥnoun, né en 180 (796-797) à Ḥiṣn Ouaṭ près de Grenade, fit, après avoir étudié en Espagne, le pèlerinage de la Mekke et s' instruisit des doctrines malékites près des disciples immédiats de Mâlek. Il mourut à Cordoue le 3 de ramadhân 238 (16 février 893)[4]. —

---

[1] Cfr. sur ce personnage qui porte au plus haut point l'intolérance, la tyrannie et l'ingratitude, Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde 1861, 4 vol. in-12, t. II, p. 57 et suiv.; Maqqari, *Analecta*, éd. de Leyde, t. I, p. 465-467.

[2] Ibn Khallikân, *Ouefayât*, p. 555-557; En Nawawi, *The biographical Dictionary of illustrious men*, édit. Wüstenfeld, Göttingen 1842-1847, p. 53 et suiv.; Ibn Qotaïbah, *Kitâb el Meʿarif*, édit. Wüstenfeld, Göttingen 1850, in-8, p. 250-51; Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris 1878, p. 272-73, et surtout Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II, p. 213-226.

[3] Sur la lutte de Soḥnoun avec le qâdhi Asad ben El Forat, le futur conquérant de la Sicile qui avait bientôt abandonné les opinions de Mâlek, cfr. Houdas et R. Basset, *Mission scientifique en Tunisie*, Alger 1884, in-8, p. 104-143; la biographie de Soḥnoun, extraite du *Meʿalim el Imân* d'Ibn En Nâdji ap. Houdas, *Chrestomathie maghrébine*, Paris 1891, in-12, p. 65-87 du texte; Houdas, *Saḥnoun, un jurisconsulte musulman du III^e siècle de l'hégire*, dans le *Centenaire de l'École des langues orientales vivantes*, Paris 1895, in-4, p. 295-304.

[4] Cfr. Yaqout, *Moʿdjem*, t. I, p. 349; Fatḥ ibn Khaqân, *Maṭmaḥ el Anfos*, Constantinople 1302 hég., in-8, p. 32-33; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 264-68; Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, t. II,

Yaḥya ben Ibrahim ben Mozain, mort en 260 (873-874), composa un commentaire de la *Mouaṭṭa*, le كتاب المستقصية [1]. — Ibrahim ben Moḥammed el Aslami, mort en 284 (897-898), auteur du موطا اضعاف موطا مالك [2]. — Abou 'l Qâsim 'Abd er Raḥmân ben 'Abd Allah b. Moḥammed el Ghâfiqi, mort au Qaire en ramadhân 381 (novembre-décembre 991) composa le كتاب مسند الموطا [3] Abou Bekr Moḥammed ben 'Abd er Raḥim qui vivait avant 388 (998), écrivit le كتاب التاريخ في رجال الموطا [4]. — Aḥmed ben 'Imâm ben Selâmah el Akhfach, auteur du كتاب تفسير غريب الموطا [5]. — Abou Solaïmân Ḥamd ben Moḥammed el Bosti, mort en 388 (988), fit un extrait des meilleurs passages de la *Mouaṭṭa*, et cet extrait fut abrégé sous le titre de كتاب الملخص لمسند موطا مالك بن انس par Abou'l Ḥasan 'Ali ben Moḥammed b. Khalef Ibn el Qabisi, originaire de Gabès. Après avoir étudié à Qaïrouân, il partit pour l'Orient en l'an 352 (963-964), fit le pélerinage en 353 (964-965), revint entendre expliquer les hadith au Qaire, à Alexandrie et à la Mekke et rentra à Qaïrouân en 357 (967-68) où il enseigna à son tour les traditions. Il mourut dans cette ville le 4 de rabi' II 403 (23 octobre 1012). [6] — Abou Dja'far Aḥmed ben Naṣr ed Daoudi, de Msilah (département de Constantine), ha-

---

p. 106, d'après l'*Iḥâṭah* d'Ibn el Khaṭib ; El Maqqari, *Analectes*, t. I, p. 463-65; Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 3e éd. Leyde 1881, 2 vol. pet. in-8, t. I, p. 28-30; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 18-19, n. 56 : il relève (p. 18, note 1) l'erreur d'El Maqqari, reproduite par Gayangos, d'après laquelle Ibn Ḥabib né en 180, aurait entendu Mâlek mort en 179. J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, Saragosse 1893, in-8, p. 46-47.

[1] Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 482-483 ; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 86-87 et 92.

[2] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265.

[3] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 207 ; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 89-90.

[4] Ibn Khair, *Index librorum*, p. 93.

[5] Ibid., p. 91-92.

[6] Ibn Nâdji, *Me'âlim el Imân*, mss. de la Bibliothèque Universi taire d'Alger, n. 2012, t. II, fol. 79-84 ; Ibn Khair, *Index librorum*. p. 90-91 ; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 266.

bitait Tlemcen où il mourut en 402 hég. (1011-1012), composa un commentaire intitulé الكتاب النامي [1]. — Abou 'l Moṭarrif 'Abd er Raḥmân ben Merouân el Qanazi'i, né en 341 (952-953), auteur d'un commentaire de la *Mouaṭṭa*. Il partit pour l'Orient en 367 (977-978), étudia à Qaïrouân la *Modawanah* sous la direction d'Abou Bekr Hibat Allah et Temimi. Il passa ensuite au Qaire, à la Mekke et revint à Qairouân en suivant les leçons des docteurs les plux fameux qu'il trouvait sur sa route. Il rentra à Cordoue en 371 (981-982). Il mourut le 12 de redjeb 413 (11 octobre 1022) et fut enterré dans le cimetière d'Ibn 'Abbâs [2]. — Abou 'Abd el Melik Merouân b. 'Ali el Bouni, originaire d'Espagne, alla étudier à Qaïrouân et s'établit à Bône (بونة), d'où vint son surnom. C'est là qu'il mourut avant 440 (1048-1049). [3] — Abou 'Omar b. Khold ben Yezid, auteur d'un traité sur les traditions citées dans la *Mouaṭṭa*, intitulé كتاب مسند حديث الموطا [4]. — Abou Dzarr 'Abd b. Aḥmed el Haraoui auteur du كتاب مسانيد الموطا [5] Abou 'Ali el Ḥasan Ibn Rachiq el Qaïrouâni, fils d'un esclave grec, naquit en 390 (999-1000) à Msîla d'après Ibn Bassâm ou suivant d'autres à Mahadia. Après avoir étudié à Qaïrouân, où il alla en 406 (1015-1016), il fit le pèlerinage et suivit à la Mekke les leçons de plusieurs traditionnistes, entre autres d'Abou Dzarr el Haraoui. Il revint ensuite à Qaïrouân, mais, lors de l'invasion de l'Ifriqyah par les Benou Hilâl, il émigra en Sicile et mourut dans la ville de Māzar en 463 (1075-1076), suivant d'autres en 456 (1063-1064) [6]

---

[1] Ibn Khair, *Index librorum*, p. 87-88.

[2] Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 316-318; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 87.

[3] Edh Dhabbi, *Baghyat el Moltamis*, p. 446-47; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 88.

[4] Ibn Khair, *Index librorum*, p. 88-89.

[5] Ibid., p. 89.

[6] Ibn Khallikân, *Ouefayât el A'yân*, t. I, p. 165-66; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 70; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265. Voici la biographie d'Ibn Rachiq, telle que la donne Ibn Nâdji dans le *Me'âlim el Imân*, t. II, fol. 109 :

ابو القاسم عبد الرحمن بن محمد ابن رشيق الحافظ المورخ
قال كان عالما بالتاريخ والفقه قلت زاد العواني حافظا

— Abou 'Omar Yousof ben 'Abd Allah ben Moḥammed ben 'Abd el Berr ben 'Aṣim el Qortobi, né le 25 de rebi' II 368 (30 novembre 978), mort à Xativa en Espagne le 30 de rebi' II 463 (4 février 1071). Il composa un commentaire intitulé كتاب التمهيد في الموطا من المعاني والاسانيد : peut-être est-ce celui qui existe à Gotha (Pertsch, n. 2. 73) : deux exemplaires se trouvent à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 288). Il l'abrégea ensuite sous le titre de الاستذكار في شرح مذاهب علماء الامصار مما رسمه مالك في موطئه من الراي والاثار : la Bibliothèque Khédiviale en possède un exemplaire (*Fihrist*, tom. I, pag. 267).[1] —

للحديث وعلله عارفا باسماء رجاله ونقلته وله مشاركة في سائر العلوم وتقدم في معرفة الاثار والسير والاخبار وعناية كاملة بتقييد السنن والاحاديث المشهورة حافظا للقران حسن الصوت به مجود التلاوة حسن الخطب مدلا بعلمه وعلمه نال السودد بادبه وفطنته ممن يعقل الشعر الحسن موصوفا بالمعرفة والبقظة قال وله تواليف في اخبار العلماء والصلحاء ومناقبهم شرقا وغربا وتواليف في الفقه منها كتابه الذي سماه المستوعب لزيادات مسائل المبسوط مما يسر في المدونة وله سماعات في كتب الفقه وهو كثير المشايخ يروي عن ابي القاسم عبد الخالق بن شبلون وابي عمر احمد بن معدي المالكي وابي عبد الله محمد بن ابي صفرة الاندلسي وابي محمد الحسن بن عبد الله الاجذابي وابي عبد الله محمد بن ادريس بن الناظور وابي القاسم عبد الرحمن التجيبي التونسي وحج في سنة ست وسبعين وثلاثمائة واخذ عن جماعة من علماء المشرق ومنهم ابو ذر الهروي وغيره

On remarquera que le date de 396, donnée pour celle du pèlerinage d'Ibn Rachiq, est inadmissible, puisqu'il était né en 390.

[1] Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 617-618 ; El Maqqari, *Analectes*, t. II, p. 130 ; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 86, 91 ; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265.

Abou'l Oualid Solaimân ben Khalef el Mâleki, né en 408 (1012-13), partit pour l'Orient en 426 (1034-1035) étudia au Qaire, puis à la Mekke où il resta trois ans à suivre les leçons d'Abou Dzarr el Haraoui, à Baghdâd et à Mossoul. Après avoir passé treize ans en Orient, il revint en Espagne où il exerça quelque temps pour vivre le métier de batteur d'or. Il mourut à Almeria le 17 (21 décembre), ou le 19 (23 décembre) de redjeb, ou le 19 de ṣafar (29 Juillet) 474 (1081). Un exemplaire de son commentaire de la *Mouaṭṭa* existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist*, t. I, p. 430).[1] — Abou Moḥammed 'Abd Allah ben Moḥammed ben Es Seid en Naḥoui el Baṭalyousi (de Badajoz) né en 444 (1052-1053). Il eut pour maîtres son frère Ali ben Moḥammed et le célèbre commentateur 'Aṣim ben Ayoub el Baṭalyousi. Il vécut à Valence, composa un grand nombre d'ouvrages et surtout des poésies et mourut en 521 (1127-1128).[2] — Abou 'Abd Allah Moḥammed ben El Ḥidzâ, auteur du كتاب التعريف في رجال الموطا.[3] — Abou Bekr Moḥammed ibn el 'Arabi al Maghribi (voir plus haut), composa un commentaire intitulé القبس dont un exemplaire existe à la Bibliothèque d'Alger (n. 425-426), ainsi qu'un abrégé (n. 427)[4]. — Moḥammed ben Moḥammed ech Châfei El Maouṣeli, mort en 774 (1372-1373), termina en 770 (1361-1369) son poème intitulé لوامع الانوار sur les expressions difficiles de la *Mouaṭṭa*. Un exemplaire existe à Gotha (Pertsch, n. 588). — Abou 'l Fadhl Qâsim ben Qotloubogha el Ḥanéfi, né au Qaire en moḥarrem 802 (septembre-octobre 1399) commenta sommairement les traditions de la *Mouaṭṭa* rapportées par Moḥammed ben Ḥasan. Il mourut au Qaire en 879 (1474-1475)[5]. — Djelâl ed din Es

---

[1] Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 199-201; Ibn Khallikân, *Ouefayât el A'yân*, t. I, p. 269-270; Fatḥ ibn Khâqân, *Qalâid el 'Iqiân*, Boulaq 1283, in-8, p. 188-190; Ibn Khair, *Index librorum*, p. 86; El Maqqari, *Analectes*, t. I, p. 510-11; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265.

[2] Ibn Bachkouâl, *Ṣilah*, p. 287; Fatḥ ibn Khâqân, *Qalâid el 'Iqiân*, p. 193-202; Ibn Khallikân, *Ouefayât el A'yân*, t. I, p. 532-33; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265.

[3] Cfr. Ibn Khair, *Index librorum*, p. 93.

[4] Cfr. Ibn Hhair, *Index*, p. 88; Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265-66.

[5] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 266; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, p. 222, n. 494.

Soyouti (Voir n. XXI) donna à son commentaire le titre de كشف المغطي في شرح الموطا [1]: il existe à Gotha, mais avec un titre différent تنوير الحوالك علي موطا ابن مالك (Pertsch n. 2, 74). — Abou Ḥafs ʿOmar ben Aḥmed el Ḥalebi, surnommé Ibn Chammâʿ né en 880 (1475-1476) ou en 881 (1476-1477) mort à Haleb en 936 (1529-1530)[2]. — Un commentaire des difficultés de la *Mouaṭṭa,* d'après la recension de Moḥammed ben El Ḥasan, intitulé شرح مشكلات موطا الامام مالك par ʿAli ben Solṭân el Haraoui el Ḥanefi, mort en 1014 (1605-1606) existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist,* t. I, p. 362). — Abou ʿAbdallah Moḥammed ben ʿAbd el Bâqi ez Zorqâni, fils du célèbre jurisconsulte, né au Qaire en 1055 (1645-1646) étudia sous la direction de son père, puis sous celle d'Ibn Khalil al Adjalouni, des cheikhs ʿAli ech Chabramilisi, de Moḥammed el Bâbali, il mourut an Qaire en 1122 hég. (1710-1711): son commentaire a été imprimé dans cette ville en 4 vol., 1280 hég.[3] Le commentaire de ʿOthmân ben Yaʿqoub ben Ḥosain b. Moṣṭafa El Kemâkhi el Islambouli, qui vivait dans la seconde moitié du XII siecle de l'hégire est intitulé الموطا اسرار كشف في المهيا, et existe à la Bibliothèque Khédiviale (*Fihrist,* t. I, p. 433).

[1] Hadji Khalifah, *Lexicon*, t. VI, p. 265.

[2] Ibid., p. 265; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber,* p. 236, n. 515.

[3] El Moradi, *Silk ed dorar*, t. IV, p. 33.

René Basset.

FLEURS DE L'ANTIQUE ORIENT

Extraits d'œuvres inédites d'anciens philosophes chinois

Le nombre des auteurs chinois qui se sont occupés de matières philosophiques est presque incalculable. La seule époque des Tangs (618-905) a donné plus de 730 ouvrages traitant de morale ou d'ontologie. Ce grand nombre est naturellement cause que le nom de la plupart d'entre eux est resté inconnu, bien que plus d'un mériteraient d'être tirés de l'oubli. Leurs écrits même n'ont jamais pénétré en Europe, et on les demanderait en vain aux librairies chinoises. Je ne serais pas plus heureux que les autres si le hasard ne m'eût mis entre les mains une sorte d'encyclopédie philosophique, composée par ordre et sous la direction de l'empereur Hi-tsong des Ming, et où les compilateurs ont réuni les parties principales des oeuvres de cent philosophes jugées par eux les plus dignes d'être conservées pour la postérité. Ce grand ouvrage porte le nom de *Tchou-tze hoei hân* ou 'Recueil complet des Docteurs'; il est divisé en 48 volumes ou *kiuens*, et contient, outre les extraits dont nous parlons, de courtes notices biographiques, notices insuffisantes que nous avons dû compléter en puisant à d'autres sources.

Je ne m'étendrai pas sur la nature et le contenu de ce recueil; cela importe très peu aux lecteurs du *Giornale*,

et je passerai immédiatement à l'objet de ce travail, qui est de faire connaître quelques uns de ces penseurs qui n'ont point eu l'heureux sort d'être tirés de l'obscurité. Nos lecteurs jugeront, je pense, que le dédain n'était point complètement mérité.

Kong-sun Long-tze

L'histoire et les doctrines de ce philosophe ont cela de particulièrement intéressant qu'il fut contemporain de Kong-tze, et témoigne ainsi des idées régnant à cette époque à côté du Maître.

Son nom de famille était Kong-sun; son premier nom *Long 'dragon'*, son nom littéraire *Tze Shi*. Il figure parmi les disciples du prince des philosophes, et à sa tablette dans le temple confucéen où il occupe le 35ᵉ rang. Il fut amené à Kong-tze par le disciple Tze Kong, qu'il était à peine âgé de seize ans, s'il faut en croire les historiens qui le disent 53 ans plus jeune que le maître.[1] Tze Kong lui avait demandé s'il avait étudié le *Shi-King*. Je n'en ai pas eu le temps, répondit-il; mes parents, mes frères requièrent de moi l'accomplissement de mes devoirs filiaux et fraternels, mes amis exigent de moi un dévouement sincère. Comment pourrais-je faire autre chose?

Cette belle réponse détermina Tze Kong à le conduire auprès du Sage, le jugeant digne de recevoir ses leçons.[2] Le lieu d'origine de Kong-sun est incertain. D'après les *Kia-Yü* il serait né à Wei.[3] Tcheng-hiuen le fait au contraire originaire de Ts'ou, conséquemment de race préchinoise. Les auteurs des *Kia-Yü*, beaucoup plus anciens, méritent mieux créance, ce me semble. Ce qui a pu lui faire attribuer la seconde nationalité c'est qu'il fut longtemps l'hôte

[1] Voir les *Kia-Yü*, chap. 44.

[2] Cfr. Legge, *Chinese classics*, I, p. 122.

[3] Principauté occupant le midi du Pe-tche-li et l'Est du Hounân, détruite en 241 par Tsin.

de Ping Yuen Kiun de Ts'ou.[1] D'après Tchen shi shan, il se rendit à Lou au temps de Ping Yuen Kiun, et s'y entretient avec Kong-tze des vertus d'une manière profonde et élevée. C'est, sans doute, pour cette cause que Mayers le fait vivre en 298, et Wylie le donne comme ayant écrit aux derniers temps des Tchéous.

Kong-sun-long a laissé un ouvrage qui porte son nom : le *Kong-sun-long-tze*, et jouit longtemps d'une grande estime. C'est un traité rentrant dans le cadre de la logique.

Son but, dit Sze ma tsien, est d'établir et de distinguer clairement ce qui est semblable et ce qui est différent, les analogies et les différences.[2]

Sa principale préoccupation était de distinguer les attributs des objets matériels, ce que nous appelons les accidents, la couleur, la dureté, la palpabilité, le goût, etc. de la substance même de ces objets, et de les faire considérer comme des entités spéciales ayant une substance à elles. C'est ce principe qui est à la base de la théorie établie dans le premier chapitre dont nous allons donner un extrait.

Dire « un cheval blanc » et simplement « un cheval » ce n'est pas du tout la même chose. Les premiers termes indiquent la couleur qui est une substance spéciale ; les seconds désignent le corps, la matière qui constitue le cheval et qui est toute différente de la couleur.

Il appuyait cette argumentation de cet autre axiome que notre attention ne peut se porter que sur un objet, un attribut à la fois, et que quand nous percevons la couleur de cheval, le corps de l'animal n'est plus en cet instant présent à notre sensation consciente.

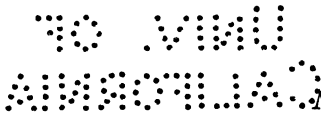
Tchen-shi-shan prend les choses à un point de vue plus élevé ;

[1] Est-ce bien le même que Ping Yuen Kiun ou le prince de Ping Yuen le frère du prince de Tchao qui prit une part active aux guerres de résistence contre les conquêtes du roi de Tsin au milieu du 3e siècle ? Notre Ping Yuen Kiun est dit de Ts'ou.

[2] *Kiên pek tong i*, phrase dont le sens est contesté bien qu'il paraisse très clair. Ce pourrait être aussi : éclaircir d'une manière forte et certaine les analogies et les différences, les relations. La nature des écrits de notre philosophe ne laisse point place au doute quant au sens général de cette phrase.

selon ce commentateur, le système de Kong-sun-long éclaire les principes du gouvernement, les devoirs des princes et des sujets en faisant clairement distinguer les noms, les qualités et les substances. Il peut prétendre à celà sans se vanter. Wang-fong-tcheou l'accuse de nombreuses erreurs, mais l'excuse en disant que c'étaient les idées qui régnaient à cette malheureuse époque de guerres incessantes.

Des principes de métaphysique et de logique sont trop rares en Chine, spécialement dans la Chine antique, pour que les extraits que nous allons donner du livre de Kong-sun-long n'attirent pas l'attention, comme ses doctrines l'ont attirée en Chine dès leur apparition.

Liu-shi dans son *Tschun tsiou* parle de notre philosophe et mentionne ses théories des trois mystères,[1] dont il sera parlé plus loin, et qu'il développait dans ses entretiens avec le prince de Tchao.

I. — Le cheval blanc

Nature des prédicats ou accidents

Question: — Peut-on dire que « cheval blanc » n'est pas « cheval » ? [2]

Réponse: — Oui.

Q. — Comment cela ?

R. — (Le mot) *ma* « cheval » désigne le corps, la substance; *pe* « blanc » désigne la couleur. Ce qui indique la couleur n'est pas ce qui indique le corps; c'est pourquoi « cheval blanc » n'est pas « cheval ». [3]

---

[1] Voir le chap. III.

[2] Ceci, dit le commentaire, est un artifice de logique pour éclaircir les concepts et les règles de la logique (*wang-tao*). Pour cela il faut savoir distinguer les notions, les antécédents et les conséquents. A cette effet l'auteur prend un objet comme exemple pour établir nettement la distinction du subjectif et de l'objectif.

[3] Ce qui est dit de la forme du cheval s'applique à celle de tous les êtres; il s'agit de la matière même de leur corps. Dans la notion de la couleur du cheval il comprend celle de tous les êtres.

Q. — Où est un cheval blanc on ne peut dire qu'il n'y a pas de cheval et cependant (d'après vous) cela n'est pas «cheval». Mais « y avoir un cheval blanc » c'est « y avoir un cheval ». De ce qu'on le dit «blanc», comment résulte-t-il qu'il n'y a pas de cheval? [1]

R. — Si l'on cherche un cheval (en général) on peut en acquérir un brun ou noir. Supposer un cheval, (et le dire) jaune ou noir cela se peut. Mais si l'on veut un cheval blanc et l'obtenir jaune ou noir c'est impossible. [2] Supposer un cheval blanc c'est en supposer un; cette couleur ne fait point que ce ne soit plus un cheval.[3] En vouloir un sans faire de distinction quant aux jaunes ou noirs, cela a du possible et de l'impossible. [4] Il est vrai que le possible et l'impossible se contredisent, se combattent. (Mais ce n'est point contradictoire.) Il y a simplement dilemme. Un cheval jaune ou noir est un être, une conception qui s'accorde avec l'affirmation de l'existence du cheval, mais non avec celle du cheval blanc. C'est là ce qui explique que la conception du «cheval blanc» n'est pas celle du «cheval» (en lui-même). [5]

Dans les qualités semblables il y a des degrés, mais le raisonnement s'applique à tous. Quand on dit «cheval», ce terme s'applique à tous. Quand on dit «cheval blanc», il ne s'agit plus que de quelques uns. On exclut la nature pour désigner une qualité, un accident.

[1] La couleur blanche et le cheval ici s'unissent en un seul être; comment cette couleur détruit-elle l'existence intellectuelle du cheval?

[2] Toute chose spécialisée est peu nombreuse; généralisée elle est en grand nombre: il en est ainsi du blanc distingué des autres couleurs et particularisant le cheval. Si l'on ne suppose pas le blanc, le cheval pourra être jaune, noir, etc.; si on le suppose tel, toutes les autres couleurs sont écartées. Ou bien; s'il s'agit d'un cheval en général, il peut être jaune ou noir, s'il s'agit d'un cheval en particulier il ne peut être d'une autre couleur que celle qu'il a.

[3] La couleur n'ôte rien à la nature matérielle de l'animal, de l'objet.

[4] Allusion à la première phrase.

[5] Voici l'idée contenue dans cette phrase: cheval jaune, noir, blanc sont des termes qui ne s'appliquent qu'à tel cheval déterminé et non à tout cheval; donc ils excluent de l'expression la nature de l'objet. Le docte raisonneur ne s'aperçoit pas que «cheval blanc» désigne deux choses: la nature et l'accident. Il nous transporte à l'école de Gorgias.

Objection: — Si l'on estime qu'un cheval qui a une couleur n'est point un cheval, comme il n'y a pas au monde de cheval sans couleur, on devrait dire qu'il n'y a pas de cheval au monde; cela se peut-il?

Réponse: — Tout cheval a une couleur, donc il y en a des blancs. Quand on dit supposer un cheval sans couleur, c'est qu'on ne se représente que la nature de l'animal; alors il n'y a pas de place pour la couleur. Ainsi « l'animal blanc » n'est pas « le cheval ».[1] Cheval blanc c'est cheval, plus blanc, (il y a là deux choses) c'est cheval et cheval blanc. C'est pourquoi je dis que « cheval blanc » n'est pas « cheval ». [2]

Ob. — «Cheval» non encore joint à «blanc» est (simplement) «cheval».

«Blanc» non encore joint à «cheval» est (simplement) blanc. En réunissant ces termes on a « cheval blanc ». Mais de ce qu'ils s'adaptent l'un à l'autre, former avec ce qui ne s'adapte pas le qualificatif (de l'animal en question)[3] cela ne se peut. On ne peut donc pas dire non plus (avant cette union) que « cheval blanc » n'est pas cheval. [4]

Question: — De ce que « cheval blanc » n'est pas «cheval»,

---

[1] On se représente la notion générale du cheval qui ne comprend pas la couleur. Ainsi « le cheval blanc » n'est pas « le cheval ». Le texte a *tze* qui doit être corrigé en *pe*. (Cfr. Comm.).

[2] La notion « blanc » n'est pas identique à celle de « cheval ». « Blanc » et « cheval » sont donc deux choses différentes. Si on unit ainsi deux notions différentes on ne peut dire que réunie elles équivalent à une seule d'entre elles, à « cheval ». Autrement « cheval blanc » équivaudrait à « cheval-cheval ».

[3] Le commentaire de Fong tcheou l'explique autrement. Quand de blanc et de cheval on fait la notion unique cheval blanc, il y a blanc et blanc qui s'accordent, blanc et cheval qui ne s'accordent pas, ne s'identifient pas. Ici il y a proposition conséquente mineure qui fait opposition à la majeure.

[4] Si de blanc et de cheval on fait un seul nom désignatif « cheval blanc », c'est employer le nom d'une couleur pour former celui d'un cheval, ce qui ne se peut; donc « cheval blanc » n'est pas « cheval ». Mais avant la réunion de ces termes on ne sait encore ce qu'ils constitueront.

peut on dire que « cheval blanc » est (tout analogue à) cheval jaune ? [1]

Réponse: — Nullement. [2]

Estimer « Avoir un cheval » différent de « Avoir un cheval jaune » c'est déclarer « cheval jaune » différent de « cheval ». De cette distinction il résulte que « cheval jaune » n'est pas « cheval ».[3]

Estimer que la notion de « cheval jaune » est absente de celle de cheval et que cheval blanc suppose l'existence du cheval, c'est comme (faire) entrer [4] un oiseau dans l'eau et dire que les cercueils intérieur et extérieur (d'un mort) sont dans des endroits différents, c'est le parler déraisonnable de ce monde, le langage (d'un esprit) troublé.

Quand on dit que supposer l'existence du « cheval blanc » ce n'est pas dire qu'il n'y a pas de cheval; c'est qu'on admet « le cheval » en séparant la notion de « blanc ». Si on ne le fait pas alors la supposition de l'existence du cheval blanc n'implique pas celle de « cheval » (en général). Ainsi ce qui fait admettre l'existence du cheval est analogue à cette phrase: « la notion de « cheval » pose l'existence du cheval », et non point à ceci que « être un cheval blanc » soit « être un cheval ». Aussi poser qu'il est un cheval blanc ce n'est pas exprimer deux fois la même notion « cheval, cheval ». [5]

---

[1] Puisque tous deux ne sont pas « cheval ».

[2] Deux termes ne s'égalent pas parce qu'ils sont tous deux opposés à un troisième.

[3] De ce que « cheval blanc » implique l'existence du « cheval » et que « cheval jaune » ne peut être « cheval blanc », dire que « cheval blanc » et « cheval jaune » sont identiques c'est une erreur incontestable.

[4] Litt. C'est un volatile entrant, c'est aussi déraisonnable que de supposer un oiseau vivant dans l'eau, etc.

[5] Voici l'explication de Wen Shen weng: Si l'on écarte la notion de blanc, il reste l'existence du cheval. Si on la laisse, alors on a le « ce n'est point un cheval ». Mais comme la substance du cheval et sa couleur se pénètrent, s'incluent, sont inhérentes l'une à l'autre, on pourrait croire que « cheval blanc » équivaut à cheval-cheval. Ce qui ne peut se dire. Ce n'est donc point cela mais seulement « cheval blanc ».

La couleur blanche n'est pas une chose fixe, invariable; l'omettre, ne pas en tenir compte [1] est donc chose faisable. [2]

Quand on dit « cheval blanc » on fait de « blanc » une qualité invariable; or ce ne n'est point là le « blanc ».[3] — La notion « cheval» n'implique, n'exclut pas la couleur;[4] ainsi « noir » et « jaune » peuvent également s'y appliquer.[5] Il n'en est pas ainsi de la notion « cheval blanc » qui implique le blanc et exclut le brun et le noir et n'admet que le blanc. Ce qui n'exclut pas, n'implique point pour cela,[6] c'est pourquoi on dit que « cheval blanc » n'est pas « cheval».

N. — Les commentateurs prétendent que tous ces raisonnements s'appliquant uniquement à des objets matériels, Kong sun Long entend présenter des maximes d'ordre moral concernant les devoirs des princes, les vertus des sages et du vulgaire; est-ce avec raison? nous ne le croyons guère. Ainsi là où il est parlé de *faire abstraction du blanc*, ils ajoutent: « si l'on fait abstraction de ses intérêts propres pour aimer tous les hommes, le monde entier, l'empire sera comme les parents aimés (du prince) ».

Après le dernier paragraphe ils nous donnent cette instruction morale. « Si les rois traitent leurs propres intérêts comme ce qu'ils ont de plus proche et leurs sujets (le monde) comme des étrangers,

---

[1] Litt. l'oublier.

[2] La couleur du cheval est variable, donc en faire abstraction et s'arrêter seulement à la substance de l'animal c'est logique. La notion s'applique à tous.

[3] Le blanc dans le cheval n'est pas le blanc en soi.

[4] La notion simple du « cheval » est indifférente à la couleur, comme on ne l'y implique pas, cette notion convient à tous les chevaux; comme on ne l'en exclut pas, toute couleur est possible.

[5] Si on écarte le brun pour admettre le blanc, il ne reste que cette couleur. Si on admet toute couleur, chaque animal aura la sienne. Si on ne s'arrête pas au blanc, on n'exclut pas le brun. Si l'on n'exclut aucune couleur, alors les rapports entre l'animal et sa couleur restent constants. L'essence du cheval ne comprend ni le blanc, ni le brun, ni le noir. Les couleurs servent seulement à distinguer les individus. La nature les unit, les accidents ne permettent pas de les confondre. Ainsi se déterminent les noms et les réalités.

[6] Qui n'exclut point par rapport à la couleur n'en inclut aucune quant au cheval.

alors chacun dans ce monde est étranger aux autres et partout règne la division; plus d'accord, plus d'harmonie. Les ordonnances des princes hélas! n'ont pour but que leurs propres intérêts. Les malheurs s'accumulent et l'on ne peut arrêter les troubles. Le blanc et le brun sont pour les chevaux ce que « le proche » et « l'éloigné », l'intérêt et l'affection sont pour les hommes. Quand tous sont étrangers, les uns aux autres, l'affection ne peut subsister. Delà le mot « cheval blanc » n'est pas « cheval ».

II. — Définition des natures

Il n'est point d'être de ce monde que l'on ne définisse, mais cette définition n'est point une définition (complète). [1]

Tout ce qui en ce monde ne se définit point n'en est pas un être particulier. [2] Ce qui ne définit pas adéquatement les êtres de ce monde, peut-il s'appeler une définition? [3] La définition détermine le non-être. L'objet défini est l'être (de ce monde). Estimer ce qui est de ce monde comme s'il était le non-être c'est une erreur. Là où un objet est sans détermination on ne peut dire avoir défini; [4] il n'y a pas là détermination d'un être particulier. [5] Tou-

[1] Définir c'est déterminer ce qui est et ce qui n'est pas. On peut toujours distinguer les objets extérieurs de soi-même, c'est pourquoi on peut définir, déterminer. Mais cela ne suffit pas pour une définition complète, parce que les objets extérieurs peuvent se confondre entre eux et le *oui* et le *non* s'y mêler.

[2] La définition est la détermination de la nature, des propriétés. Ces natures ont, dans leurs rapports mutuels, du *oui* et du *non*. Si en ce monde il n'y avait pas de choses distinguables, il n'y aurait pas d'être distinct. Donc, dès qu'il y a des objets, on peut distinguer ce qui est et n'est pas. Donc il n'en est point qu'on ne puisse déterminer.

[3] Si on ne sait pas déterminer spécialement et qu'on équipare, peut-on appeler cela définir? Si on ne sait pas distinguer une chose d'une autre, évidemment la détermination n'en est pas une.

[4] Là où l'on ne distingue pas ce qui est et n'est pas dans les êtres, tous se confondent.

[5] Il en est de cela comme de l'eau et du feu qui ont des propriétés différentes et se combattent dans leur action; de même sans distinction de ce qui est et n'est pas, ces notions se combattent et s'entredétruisent, détruisant toute définition.

tefois tout être peut se définir. Un être sans détermination et qu'on ne puisse jamais dire défini, n'existe pas, ne peut s'indiquer; mais cela ne suffit pas pour la définition.

Ce qui serait indéfini ne pourrait concourir à faire donner un nom à chaque objet distinct, ne peut servir à la détermination des natures.[1] Il est contradictoire que l'on ne puisse déterminer certains êtres et qu'il ne soit rien qu'on ne puisse déterminer.[2] Mais certaines choses restent indéterminées.[3] En tout ce qui est déterminé il y a réunion (du *oui* et du *non*).

Qu'il n'y ait point d'être indéterminable cela peut se déterminer.[4] De ce qu'un être est indéterminé (pour nous) on ne peut le considérer comme indéterminé (en soi). Et ce qu'on ne considère pas comme indéterminé, n'est pas sans détermination.[5]

Définir le négatif (seul) n'est pas définir; définir par l'objet (seul) ce ne l'est pas davantage.

Si l'on nie toute détermination d'être, par quoi prétendra-t-on qu'il n'y a point de définition possible ? Si l'on nie tout être ici bas, par quoi définira-t-on quoique ce soit ? [6]

Si l'on admet la définition sans être à définir, au moyen de quoi montrera-t-on qu'on ne peut définir ? Sans être, point de définition.

---

[1] Car alors les êtres ne se distinguent pas, ni les propriétés qu'ils ont ou n'ont pas.

[2] 之 *tchi-shik* oppose, d'après le commentaire. Des définitions contradictoires sont fausses.

[3] Il est des choses non définies que l'on prétend l'être. Mais quand la distinction, le oui et le non ne sont pas établis, il n'y a pas de définition.

[4] L'appreciation du *oui* et du *non* provient de la distinction nécessaire; ainsi le sage cherche l'homme dans la distinction de l'affirmation et de la négation; et arrive à trouver l'homme sans cette distinction.

[5] Les noms de l'affirmation et de la négation viennent de ce que les êtres s'excluent mutuellement; d'où l'on dit que les êtres ne peuvent pas être dits indéterminables. On dit ainsi que les êtres sont et ne sont pas indéfinis, d'où l'on dit qu'il n'y a rien d'indéfinissable.

[6] S'il n'y a ni être ni définition possible, il n'y a plus que le silence qui soit possible. Qu'est ce qui sera défini ou non, qui définira ?

Si la détermination est ainsi transformée d'elle-même en indétermination, comment pourra-t-on user des êtres pour définir ? [1]

Comm. Ceci prouve que les êtres et leurs différences innombrables existent par eux-mêmes. Chacun a ses qualités propres, abstraction faite de l'affirmation et de la négation.

Ainsi le savant profondément calme, tranquille, heureux, oublie le *oui*, oublie le *non* ; il ne renonce à aucune faculté, il n'abandonne aucun être [2] (Song-Tsien-ki).

III. — LA SUBSTANCE ET LES ACCIDENTS

La dureté, la blancheur et la pierre

Question : — La dureté, la blancheur et la pierre (dans une pierre blanche et dure) peuvent-elles être considérées comme trois choses différentes ?

Réponse : — Non.

Q. — Doit-on les considérer comme une seule chose ?

R. — Oui.

Q. — Comment cela ?

R. — C'est en écartant la (notion de) dureté et gardant (celle de) la blancheur, que l'on assume deux (notions). Il en est de même quand on écarte la blancheur et garde la dureté. [3] (Mais c'est une opération fausse qui trompe).

---

[1] Si l'on retourne ainsi les termes et fait substituer les contraires, la détermination devient indétermination (indéterminabilité) ; et plus moyen de définir au moyen des natures.

[2] Tout cela revient à dire que pour connaître les êtres il faut en déterminer la nature ; qu'il n'y a point d'être qu'on ne puisse définir. Toute définition se fait par le oui et le non, par la détermination de ce qu'un être est et n'est pas. L'être en lui-même se connaît par le *oui*, il se distingue des autres par le *non*. L'être et la détermination par *oui* et *non* sont les deux éléments nécessaires de toute connaissance ; si l'un manque ou est écarté, point de détermination, de connaissance possible.

[3] La dureté, la blancheur et la pierre sont trois choses qui s'unissent pour n'en former qu'une. On ne peut pas dire qu'il y en a trois, ce semble. L'homme ne voit que la pierre et la couleur, et

Q. — Si on admet les notions de blancheur et de dureté, on ne peut pas dire qu'elles sont absentes. Si alors on les rapporte à la pierre, ou les lui oppose,[1] comment peut-on dire que ce n'est pas trois choses ?

R. — La vue ne saisit pas la dureté mais bien la couleur seule sans la dureté. Le tact ne saisit pas la couleur blanche mais bien la dureté sans la couleur. (C'est pourquoi on les distingue ; mais c'est incapacité des sens et non différence de substance).

Q. — L'homme sans la couleur (blanche) ne pourrait voir la pierre ; peut-on dire que sans la dureté il ne pourrait en certifier l'existence ? La dureté, la blancheur et la pierre ne sont-ils pas trois mystères étrangers les uns aux autres ? [2]

R. — Il y a des mystères qui le sont par soi et qui le sont et ne le sont pas[3] en même temps. [4]

Q. — La blancheur, la dureté et la pierre (en sa substance) se complètent et se pénètrent mutuellement. Comment sont-ce des mystères par nature ? [5]

---

n'assume que ces deux natures d'objet. Par le tact il ne constate que la dureté et le corps pierreux, il peut donc faire abstraction de la dureté. On ne comprend pas bien comment cela prouve l'unicité du bloc de pierre ; les commentateurs s'abstiennent soigneusement de toute explication.

[1] *Tchi* 之 = 北 *pi*. La blancheur, la couleur et la dureté sont deux qualités inséparables de la pierre; comment peut-on dire que cela ne forme pas trois ? — R. C'est par la différence de mode de perception seulement que ces trois notions se différencient et non par une substance spéciale.

[2] La couleur et la dureté sont des qualités des la substance qui ne s'en séparent point. L'oeil saisit l'une, la main saisit l'autre. L'homme ne peut saisir la subtance, mais il ne peut la séparer des qualités.

[3] Relativement, mystère à un point de vue et pas à l'autre, pour la vue et pas pour le tact, etc.

[4] La dureté est un mystère pour la vue qui ne peut la voir, la blancheur en est un pour la main qui ne peut la sentir, l'une et l'autre nous sont inconnus en eux-mêmes ; ce sont donc des choses cachées pour nous ; nous n'en pénétrons pas le fond mystérieux.

[5] La blancheur est partout dans la pierre dure et la dureté dans la pierre blanche. Elles se remplissent l'une l'autre ; comment sont-elles des mystères, mystérieuses l'une pour l'autre ?

R. — La blancheur que possède la pierre se voit et sa dureté ne se voit pas. Être visible et invisible cela est différent. Des choses ainsi séparées ne se pénètrent, ne se remplissent pas l'une l'autre en une unité. C'est pourquoi on les sépare, et ces choses séparées sont mystérieuses (pour les sens qui ne les perçoivent pas; la couleur pour le tact, la dureté pour la vue).

Q. — Le blanc et la dureté de la pierre, dont l'un se voit et l'autre ne se voit pas, sont deux choses qui se combinent avec la troisième, la substance, de manière à n'en former qu'une? Ne doit-on pas soutenir cela? [1]

R. — La blancheur d'un objet n'est pas une chose invariable qui tienne immuablement cet objet. Il en est de même de la dureté. Ce qui n'est point fixe comment peut-il s'unir à l'essence d'une chose?

La pierre sans les qualités [2] n'existe pas; et s'il n'y a pas de pierre il n'y a rien qui reçoive la couleur blanche et la dureté. Ces qualités et la pierre ne se séparent pas mais restent inséparables et cela sans fin possible.

Q. — La pierre est une chose. La dureté et la blancheur qui lui sont inhérentes forment les trois parties. Il y a donc là des choses qu'on sait et voit, et d'autres qu'on ne sait ou ne voit pas. Savoir et ignorer sont choses distinctes; voir et ne pas voir forment des choses cachées de l'un pour l'autre. [3]

---

[1] Chaque être a son nom et chaque nom correspond à une réalité, ainsi les noms de la dureté, de la blancheur sont ceux d'une réalité. En voyant la réalité de la blancheur on ne voit pas celle de la dureté; en sentant celle-ci on ne sent pas la première. Donc entre ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas il y a différence radicale. Le blanc, la dureté, la pierre sont trois réalités mais de perception et conséquemment de nature différente. Le blanc est un mystère pour le tact, la dureté pour l'oeil, etc.

[2] Litt. «sans autre» Ici spécialement la dureté. Sans dureté point de pierre. La première est inhérente à la deuxième. Il en est de même de la couleur; tous trois ne forment qu'un seul corps. Il en est ainsi de tous les êtres toujours et partout.

[3] Par le tact on connaît la dureté, mais pas le blanc. Ces qualités sont donc distinctes. Par la vue on voit le blanc et pas la dureté; il y a donc chose cachée. La dureté l'est pour l'oeil, le blanc pour le tact. Donc ce sont choses séparées.

Comment peut-on dire que ces choses cachées ne sont pas différentes ?

R. — L'oeil ne peut saisir la dureté, la main ne peut saisir la couleur. (C'est vrai.) Mais l'on ne peut dire que l'un est sans l'autre. Elles diffèrent par la condition et ne peuvent se remplacer.

La dureté et la couleur ont leur siège dans la pierre; comment se sépareraient-elles ?

La dureté n'est pas seulement dans la pierre et absente des autres êtres et la dureté est la dureté, ce qui est dur doit l'être. Ce n'est pas elle qui rend la pierre et les choses dures en sorte qu'elles le deviennent (comme par l'extérieur). Il n'y a pas au monde une dureté isolée, abstraite qui soit comme un réservoir mystérieux de dureté. [1]

Le blanc ne se fait pas blanc par lui-même, comment peut-il blanchir (de l'extérieur) la pierre et les objets divers ? Si le blanc est nécessairement blanc alors les objets sont blancs sans que quelque chose les blanchisse, [2] il en est ainsi du brun et du noir. Si cela n'est point dans la pierre, qu'est ce qui unit la dureté, la blancheur et la pierre ? [3] Ces choses sont donc ainsi distinctes et cette distinction n'a pas d'autre cause [4] (que la nature).

La puissance et la connaissance ne sont pas non plus séparées par nature. [5] De même que l'oeil voit par le soleil et le feu, tandis

---

[1] Ce texte est extrêmement concis, vague et obscur. Je traduis d'après le commentaire.

[2] En ce monde il n'y a rien qui subsiste isolé. Le blanc n'existe pas par lui-même, comment donc peut-il s'insinuer dans la pierre et les autres objets pour les blanchir ? S'il sait blanchir, ne subsiste-t-il pas par soi sans objet ? Il en est de même des autres couleurs (*Huang-ho-tang sse yih kiai z' an ye*). Si la pierre doit recevoir (attendre) la couleur, cela doit se manifester. Si la couleur ne peut donner la couleur, la substance pierreuse ne peut constituer la substance (par elles-mêmes). Il n'y a rien sans cause, sans force productrice visible.

[3] Litt. *Quod accipiet duritiem albedinem petram ouduram albam petram.*

[4] Comm. *Tien zhan*, par leur nature provenant du ciel.

[5] *Puh zho yin shi.* D'après le commentaire il faut construire : pas conformément à cette cause. S'ils ne sont pas séparés par nature et le voudraient-ils même, ils ne le pourraient pas ; la puissance et la connaissance ne se séparent pas de la dureté et de la couleur.

que le feu ne se voit pas, non plus que l'oeil, ainsi l'esprit voit et n'est pas vu et la vue est une puissance distincte.[1]

La dureté est perceptible par la main ; quand la main frappe, elle connaît cette dureté (ainsi l'on sait) et l'on ne sait pas ; ce qui ne sait pas est l'esprit,[2] c'est en cela que l'esprit est différent, ce qui en diffère ainsi en ce monde est comme cela isolé et constitué en lui-même.

(Ainsi tous les accidents des êtres diffèrent par relativité et rien par la substance).

IV. — LES NOMS ET LA NATURE RÉELLE

Le ciel et la terre[3] et tout ce qu'ils produisent sont ce qu'on appelle les *Wuh*, les choses, les êtres particuliers et tombant sous les sens.

Ce parquoi les êtres sont ce qu'ils sont et n'y manquent en rien est la substance (la nature réelle).[4] Cette réalité, ce qui la

[1] Ceux qui scrutent la vue ne parviennent pas à en sonder et connaître la nature réelle, ils ne savent pas ce qu'est ce qui voit. C'est pourquoi il est dit *kien li* «le voir est divisé». Peut-être: la vue a des distinctions. — L'oeil de l'homme voit les objets par la lumière; et ne peut voir d'où vient la lumière par laquelle il voit. Ainsi il connaît, et ne sait pas comment.

[2] Comment la main sent en touchant, frappant, l'esprit pur ne le comprend pas. Ainsi ce qu'il sait, en même temps il ne le sait pas. Comment peut-il savoir et ne pas savoir? — L'esprit est le maître de tout ce qui vit, c'est la substance pure et lumineuse du coeur, il domine les opérations des sens et du corps, toutes les modifications, mais ne peut y opérer que ce qui est propre à chaque sens ; il ne peut faire voir l'oreille ni entendre les yeux ; quand il voit la couleur, il ne perçoit pas pour cela la dureté et vice-versa. C'est ainsi qu'on dit que l'esprit ne connaît pas, et qu'il connaît les différences ou que la connaissance a des différences. — En quoi n'y a-t-il pas de différence ici-bas? Mais ces différences ne mettent pas les êtres en lutte, comme leurs ressemblances ne les confondent pas. Ainsi l'un ne trouble pas l'autre ; l'un ne complète pas l'autre, chacun est par soi et pour soi en sa vraie nature. C'est ce que veut dire la dernière phrase.

[3] Tout ce qui en est visible *hing* 形.

[4] Le comm. applique ceci aux qualités naturelles qui rendent propre à servir à certain usage, à occuper certaines fonctions.

constitue, qu'elle ne perd ni dépasse, est sa fonction; [1] dès qu'elle s'en écarte, ce n'est plus sa fonction naturelle.

Ce qui constitue cette fonction et la maintient c'est sa règle précise [2] (*tcheng*).

Par ce qui forme sa règle, elle règle ce qui n'est pas réglé, (et ceci) [3] trouble ce qui est bien réglé.

Ce qui est de règle forme la substance bien constituée, [4] et ce qui la forme règle les noms. Les noms justes et vrais correspondent à l'être et à sa nature réelle. [5]

Quand on enseigne une chose et que cela ne convient pas à la nature réelle de l'objet, on dit que cela ne marche [6] pas. Si l'on enseigne une autre [7] qui prend mais sans correspondre à sa nature, on n'en dit pas moins que cela ne va pas.

Si l'on juge convenable [8] ce qui ne l'est pas, cela ne convient pas et trouble la nature.

Si ce que l'on fait être l'un ou l'autre, (le nom et la réalité) est ce qu'il est réellement; alors cela lui convient et cette proposition est valable. Si ce que l'on affirme est conforme à la nature, cela est conforme à la droite règle.

Ainsi si ce nom-ici s'accorde avec cette substance-ci et ce nom-là avec cette substance-là, cette attribution peut se faire. [9]

---

[1] Même explication. Ces qualités fixent l'usage plus ou moins considérable, les positions plus ou moins élevées dont chacun a ses lois.

[2] Dès qu'ils s'écartent de leurs fonctions, les officiers (ou les instruments) violent leurs lois naturelles (*Hi* instruments ou capacités; probablement le second sens).

[3] D'après le comm. *i puh tcheng luen yu tcheng*, *tse tchong-kiai i tchi*, trouble (*i* 103. 9), ébranle, pervertit.

[4] *Rend* droite (*tcheng*) la substance réelle.

[5] Le texte n'a que les deux pronoms « ceci, cela ».

[6] *Puh hing* (R., 144).

[7] Encore « ceci, cela »; d'après le comm. cela désigne le nom et la réalité.

[8] Comm. *kiao ming pu tang erh tse i wei tang.*

[9] Litt. Donc quant à cela, si cela subsiste dans cela; quant à ceci, si ceci subsiste dans ceci, cela se peut. Notre traduction est le commentaire même.

Appliquer les qualités, le nom de l'un à l'autre de manière à transformer cela en ceci et ceci en cela, ce ne se peut. [1]

Quand le nom et la substance sont indiqués, on sait ce qui n'appartient point à telle chose ; si l'on croit que cette notion (ce nom) ne tient pas en sa substance, c'est que l'on a l'intelligence mal éclairée. [2] Si l'on croit que telle autre chose n'est pas cette chose, que sa substance n'est pas contenue en sa notion, c'est qu'on n'est pas bien enseigné. [3].

Arrivés au souverain point étaient les sages rois de l'antiquité. Ils savaient discerner les noms et les natures; ils enseignaient avec une prudence extrême. Parfaits étaient les sages rois de l'antiquité.

Shang-tze

Le lettré chinois qui porte ce nom dans les annales savantes de la Chine est presque inconnu comme écrivain. Wylie n'en fait pas mention dans le tableau de la littérature chinoise. Mayers, qui en

---

[1] Litt. Faire ceci de cela de sorte que cela devienne ceci et vice-versa; cela ne se peut. Comm. Appliquer tel nom à telle autre substance et en faire la substance de ce nom, c'est confondre deux choses différentes, faire ceci=cela.

[2] Ou bien si l'on en apprend que tel nom ne convient pas à sa chose. Si l'on est trompé par un faux enseignement qui ne reconnaît pas le vrai nom, qui fait croire que telle chose n'est pas ce qu'elle est, etc.

[3] Le commentaire applique ceci au gouvernement, à l'exercice du pouvoir judiciaire; ce nom est ce par quoi on règle la réalité; donc ce parquoi tous les gouvernements règlent les récompenses et les châtiments. Quand le nom convient à sa chose, c'est bien. Faire connaître le grand mérite d'un homme ce n'est point faire connaître tous ses mérites. Connaître seulement ses petits mérites ce n'est pas savoir tout ce qu'on doit récompenser en lui. Même chose des fautes. D'après ces dernières phrases il semblerait que le texte distingue la notion incomplète de la notion complète, le nom adéquat du nom inadéquat d'une chose; les seconds seraient insuffisants, les connaître seuls ce serait ne pas connaître.

donne une biographie d'une certaine étendue ne connait en lui que l'homme d'état. Ce n'est que dans le *Tchou-tze* que j'ai trouvé la mention de ses œuvres avec de nombreux extraits.

Le nom de famille de ce philosophe était Kong-sun ; son prénom Yeng. Il naquit dans l'état de Wei, vers l'an 370 av. C. d'une concubine du prince. Très jeune encore il s'était distingué au point d'être choisi comme ministre de cette principauté sur le conseil d'un familier du prince qui lui avait dit : que si Kong-Sun Yeng n'était pris au service de l'état, il vaudrait mieux le faire périr, de peur qu'il n'employât ses grands talents à l'avantage d'un autre pays.

Cette crainte se réalisa. Hiao Kong de Ts'in attira Shang-tze à sa cour, lui conféra un haut emploi et le fit duc de Shang (Shang Kong), d'où lui est venu le nom de Shang-tze.

Nommé chef de la justice, il exerça ses fonctions avec une extrème sévérité. Aussi disait-on que sous son administration, le vol était inconnu, et qu'un objet perdu sur la grande route y était en sureté. Il sut élever Ts'in à un haut degré de puissance, mais sa rigueur finit par révolter le peuple et les grands. Il fut assassiné en 338.

Sse-ma-tsien signale son caractère tyrannique et ses vues étroites, et dit que ses écrits correspondent à son caractère et à sa conduite. Il avait lu spécialement les traités *Khai Shih*[1] et *Kang-tchen.*[2] Il a laissé un ouvrage de philosophie politique intitulé *Tcheng-tze* de son nom littéraire. Ce livre est divisé en 29 kiuens. Nous en possédons cinq dont voici les titres :

1. La prospérité des grains, la culture *Khan.*
2. L'agriculture et la guerre *Kang-tchen.*
3. La mesure de la terre *Sun-ti.*
4. L'ouverture de l'intelligence étroite *Khai-shih.*
5. La population surajoutée, survenue *Lai-min.*

C'est du second et du quatrième que parle Sse-ma-tsien. Nous n'en donnerons que des extraits ; leur valeur au point de vue des pensées est trop minime pour que nous pensions à nous y arrêter longtemps.

---

[1] L'illumination de l'ignorant.

[2] Agriculture et guerre.

I. — *La prospérité de l'agriculture*

Si on ne laisse pas faiblir [1] l'action gouvernementale, les magistrats pervers ne pourront se procurer des avantages personnels aux dépends du peuple; les fonctionnaires, quelque nombreux qu'ils soient, ne seront pas disposés à s'entraver les uns les autres et il y aura des jours de reste pour l'agriculture.

Les mauvais magistrats ne pouvant exploiter le peuple, l'agriculture ne sera pas ruinée, il y aura des jours de reste pour elle, et les végétaux pousseront vigoureusement.[2] Si on règle les redevances d'après le produit des céréales, les chefs seront honnêtes,[3] et le peuple paisible. La droiture des chefs inspirera la confiance, les sujets n'oseront point prévariquer. Le peuple étant paisible, sera loyal, et les différents seront facilement résolus. Alors les inférieurs ne résisteront pas aux chefs; les gens de position moyenne ne s'égaleront pas aux magistrats, et conséquemment le peuple vigoureux sera stimulé, l'agriculture ne sera pas négligée ; l'instruction du petit peuple ne sera pas trop basse, et les céréales croîtront en abondance.

Si l'on ne revêt les magistrats d'autorité et de dignité extérieure, le peuple n'estimera pas l'instruction ; par contre il ne méprisera pas l'agriculture. Si le peuple n'estime pas l'instruction, il deviendra grossier et ignorant, n'aura point de rapports extérieurs. Sans rapport avec l'extérieur, il s'appliquera à la culture et ne sera point paresseux.

Quand le peuple ne méprise point la culture des champs, l'état est en paix et sans danger. Dans ces circonstances les céréales prospèrent, les revenus abondent. Les impôts élevés, le nombre des bouches considérables ruinent l'agriculture.

Si l'on traite durement le peuple appauvri par l'augmentation de la population, on le rend méchant, corrompu, paresseux. Mais

[1] Litt. *procrastinari*, tarder de faire ce qui doit être fait.

[2] Ceci est comme un refrain qui revient de phrase en phrase.

[3] Ne pourront rien exiger de trop, la mesure étant fixée.

quand il n'a pas de quoi se nourrir le peuple travaille les champs, et les céréales prospèrent. [1]

Si l'on est cause que les marchands ne savent pas acheter les grains, les agriculteurs ne parviennent pas à les vendre; ce qui les rend paresseux et négligents. Quand les marchands ne sont point en état d'acheter le grain malgré toute la diligence des agriculteurs, ils sont de longues années dépourvus de satisfaction. Les années de disette ils n'ont point de profits, ce qui les rend craintifs [2] et les porte à presser les cultivateurs. Ceux-ci devenus par là actifs et diligents, les marchands recherchent les produits de la culture et cela fait produire des grains en abondance.

. . . .

Quand le gouvernement de tous les cantons est uniformément réglé, les gens de doctrine perverse n'osent rien changer aux lois. [3] Ceux qui commettent des fautes et sont déposés ne peuvent les cacher; [4] alors les magistratures n'ont point de titulaires prévaricateurs. Les fonctionnaires pervertis ne pouvant dissimuler leurs actes, rien ne changeant dans leur succession, [5] les magistrats ont peu de satellites et le peuple n'est point épuisé. Les magistratures n'ayant point de membres pervertis, le peuple ne vagabonde pas. Tous ces avantages étant réunis, l'agriculture a pour elle des jours nombreux, les fonctions ne sont pas troublées, et la culture prospère.

II. — *Agriculture et Armée.*

Ce par quoi tout prince encourage ses sujets ce sont les dignités et les magistratures.

Ce par quoi on fait grandir les états c'est l'agriculture et l'ar-

---

[1] La suite des idées n'est pas facile à saisir, et les commentateurs observent ici un silence prudent vis-à-vis de ce choc de pensées parfois contradictoires.

[2] Ils n'osent pas acheter, de peur de ne pouvoir vendre, ou de devoir vendre à perte. Les année de disette, ils ne trouvent rien à acheter.

[3] Elles sont alors facilement connues ainsi que les violations.

[4] Pour le motif indiqué à note 3.

[5] Les succédants, remplaçants ne changeant point. Le commentaire explique *tai tche* comme désignant des usurpateurs de fonctions qui ne sont point les leurs *fei khi jin*.

mée ; comme le peuple recherche les dignités et les magistratures, si on ne le fait pas par les travaux de l'agriculture et de l'art militaire mais par l'éloquence artificieuse et les vaines doctrines, c'est là ce que l'on appelle épuiser le peuple. De ceux qui l'épuisent l'état est sans force; d'un prince sans force l'état perd tout bien. Celui qui augmente les forces de l'état lui donne la solidité. Celui qui ne sait que discourir, le perd. Si parmi mille agriculteurs et militaires il est un homme qui ne sache que discuter et expliquer les annales et les poésies, tous les mille négligeront leurs fonctions. S'il y en a cent qui ont parmi eux un artisan habile, tous négligerons l'agriculture et l'art militaire.

Quand ils soutiennent la culture et l'armée, les états sont en paix, les chefs honorés. Quand le peuple ne s'applique pas à l'agriculture, les chefs aiment les discours et les fonctionnaires les secondent dans ce travers.

Si l'on maintient les magistrats intègres, l'état sera bien gouverné, si l'on s'applique à l'honnêteté, l'état s'enrichira; c'est là les principes royaux (*Wang-tchi-tao-ye*). Le Tao des rois fait pratiquer le désintéressement et l'honnêteté et c'est tout. Maintenant les chefs choisissent la capacité, la science, l'intelligence pour la collation des emplois; alors les gens savants et habiles ont seuls l'espérance. Les chefs enclins au mal forcent les magistrats à tout disposer pour plaire à leurs maîtres. Ainsi point de droiture chez les magistrats, et l'état est dans le trouble.

Les Saints et les Souverains éclairés, s'ils ne savent pas régir tous les êtres, connaissent du moins ce qui leur est essentiel, nécessaire; aussi leur système de gouvernement consiste à rechercher (et procurer) ce nécessaire, les lois des êtres.

Les gouvernants de nos jours y manquent le plus souvent; les bavardages de la cour sont leurs règles. Tout est confus, ils ne désirent que de plaire les uns aux autres. Aussi les princes n'apportent aucun soin à leurs délibérations, ni leurs officiers aucun ordre dans leurs discours. Leur peuple est paresseux et ne soigne pas l'agriculture. Aussi dans leurs domaines tout s'altère, on aime les disputes, le plaisir, les affaires. Les négociants sont artificieux, rusés; on néglige la culture et la guerre n'est pas loin.

. . . .

Lorsque le ciel et la terre furent constitués et que les hommes vinrent à la vie, alors, l'homme connut sa mère sans connaître son

père. Sa tendance fut d'aimer ses parents et d'être attaché à ses intérêts privés. Aimant ses parents, il sut les distinguer; attaché à ses intérêts, il se créa des dangers.

Les hommes s'etant multipliés ces distinctions, et ces dangers les rendirent égoïstes et alors naquirent les troubles.

Alors l'égoïsme prévalut, et la force le réprima; l'ingratitude prévalut, et il s'éleva des compétitions. La force cherchant à réprimer, les contestations les procés s'élevèrent.

Les jugements n'étant point justes, les hommes n'acquirent point leur vraie nature. C'est pourquoi les sages ont établi le principe du milieu, ils ont affirmé le désintéressement, et le peuple les a appelé bons (*jén*).

Mais alors l'amour des parents fut aboli, l'estime de l'habilité seule subsista. Les hommes dits bons estimèrent l'amour du gain comme le but principal, et les sages considérèrent que de se surpasser l'un l'autre c'était le principe de morale (*tao*).

Le peuple multiplié et sans règle en vint à la longue au même point, et alors il y eut des troubles. C'est pourquoi les Saints prirent la chose en main, et distribuèrent les biens, les richesses de la terre entre les hommes et les femmes.

Mais ce partage ne peut subsister sans loi; c'est pourquoi on fixa des règles; pour que ces règles soient stables, il leur faut des gardiens; c'est pourquoi on établit les magistrats.

Mais ceux-ci doivent avoir un centre d'unité, c'est pourquoi on constitua des princes. Mais alors l'estime de la sagesse tomba, celle de la grandeur s'établit.

Ainsi au premier âge on aimait ses parents et s'attachait aux intérêts propres. A l'âge moyen on estima la sagesse et s'occupa de la bonté. Au dernier âge on estime la grandeur et tient en honneur les magistratures.

Ceux qui estiment l'habilité cherchent à l'emporter quant au gain, et établissant des princes ils rendent les sages inutiles.

Ceux qui aiment leurs parents regardent les intérêts privés comme le règle de la morale. Ceux qui s'appliquent à la droiture arrêtent le succés de l'égoïsme.

Hot-Kuen-tze

« Le docteur au bonnet de faisan » tel est le titre littéraire du philosophe dont nous avons maintenant à entretenir nos lecteurs. Nous ne pouvons lui en donner un autre, car nous ignorons ses noms et celui de sa famille; les commentateurs ne nous en disent rien. Ils nous apprennent seulement qu'il était du royaume de Ts'ou, d'origine préchinoise.

Le roi Wou ling de Tehao l'attira à sa cour, il s'établit près d'une montagne, et là il se fit un bonnet de plumes de faisan, ce qui lui fit donner le nom sous lequel il est connu.

Il prit comme fondement de ses doctrines les principes que l'on appelle de *Huang-lao*, c'est à dire de Huang-ti et Lao-tze réunis, et composa des livres remplis de pensées mystiques et de termes extraordinaires. Wang fong tcheou dit que son style convenait à son temps, que suivant la doctrine du Tao il la promena par les états, mais que ses mérites et vertus étaient peu de chose. Son chapitre de l'instruction est spécialement pauvre et peu propre à former l'homme. Il le lut trois fois, et eut pitié de l'auteur qui s'égare comme un vaisseau perdu en pleine mer.

Ce jugement d'un homme compétent ne nous engage guère à nous arrêter longtemps sur ce chapitre. Un court extrait suffira pour faire connaître notre personnage.

I

Le pouvoir [1] royal n'est pas l'instrument d'un âge; il demande une vertu étendue, du talent supérieur. [2]

La loi de sagesse (*tao*) a quatre principes de régle: le ciel, la terre, l'homme et l'ordonnance céleste. [3]

---

[1] Litt. « la hache ». Comm. la loi, les règles (*fa-tchi*), la création des lois.

[2] Litt. étendue vertu, supérieurs talents.

[3] *Ming.*

La dignité des hommes a 5 termes, la supériorité, la décurie,[1] l'individu, l'assistant, le serviteur.

Ce qu'on appelle «le ciel,»[2] c'est la nature rationnelle[3] des êtres. Ce qu'on appelle «terre» c'est ce qui est immuable et ne défaillit pas. Ce qu'on appelle «humain» c'est de haïr la mort et d'aimer la vie. Ce qu'on appelle «ordonnance» c'est tout ce qui est au pouvoir du prince.

Le prince dirige les intelligences.[4] L'intelligence a son fondement dans l'homme. L'homme a pour fondement la sagesse et la sainteté. La sagesse et la sainteté ont le leur dans le choix éclairé et celui-ci dans les cinq termes des rangs humains.[5]

Qu'on se tourne vers le nord en le servant c'est la marque du supérieur[6]. Que l'on coure devant lui, et se tienne tranquille par derrière[7]; qu'on interroge par devant et se tienne en silence par derrière, c'est celle de la décurie. Qu'on se hâte quand un autre se hâte, court, c'est l'indice de l'individualité, de l'égalité des particuliers.

Qu'on porte le banc, le baton, le gonfanon, c'est un signe de l'assistance.

Recevoir des reprimandes, c'est celui de la domesticité. C'est pourquoi les empereurs vivent en rapport avec leurs conseillers, les rois avec leurs amis, les chefs déchus avec leurs suivants. Aussi l'homme qui a toutes les vertus est appelé supérieur, éminent; — celui qui en a un grand nombre est dit *hao* noble, valeureux.

Le bruit de la vertu est ce qu'on appelle la renommée. On n'a pas encore entendu le son et l'écho repercuter ce bruit. Les

---

[1] C'est à dire la supériorité d'ordre inférieur. Litt. centurie décurie.

[2] Ou plutôt céleste.

[3] Le principe rationnel *Li* qui règle la nature: l*i sing*.

[4] *Kiun ye tche tuan shen ming tche ye*, avec ce commentaire: Il n'agit pas et il est respecté, formule taoïste.

[5] Le choix éclairé des fonctionnaires qui se fait selon les rangs.

[6] Le souverain se tourne vers le midi, tous ses sujets vers lui, vers le nord.

[7] On marche avec empressement devant le chef, on le suit posément, tranquillement. On vient devant lui pour prendre ses ordres, on se tient en silence derrière lui. Les particuliers égaux agissent d'une manière égale.

grands ont la sagesse, les heureux la richesse, les pauvres n'ont que leur personne.

Quand les deux parties de l'instrument d'un contrat ne coïncident pas, le litige ne peut se terminer, le marché être conclu.

Calculer les mérites, recompenser la vertu c'est en cela que consiste la loi des rois. Qui pourrait lui tracer ses règles?

II

Pang-tze demanda à Hot-Kuen-tze: Les saints en s'instruisant obéissent à un maître. Ne doivent-ils pas en avoir le commencement et la fin, le cours entier dans le règlement de leurs actes successifs, la lecture des annales [1], et ne s'arrêter que quand on ferme leur cercueil ?

Hot-kuen-tze répondit: le commencement est dans la demande d'instruction initiale; la fin dans les neuf principes ou *tao*. S'ils n'entendent pas l'explication des neuf taos et ne scrutent pas les neufs annales jusqu'à leur mort, comment fixeront-ils leurs principes ?

Le premier est le *tao teh* [2], « tao et vertu ». Le second, *yin* et le *yang*; le troisième, les lois et ordonnances; le quatrième, le ciel et les offices [3]. Le cinquième, les esprits et les choses mystérieuses, le sixième, les arts et talents; le septième, l'homme et sa nature. Le huitième, les ustensiles et instruments; le neuvième, les armes et leur manoeuvrement.

Q. — Pourrai-je demander quelles sont les opérations de ces principes ?

R. — Le Tao et la vertu [4] dirigent les opérations de la nature. Le yin et le yang partagent les nombres de manière à faire paraître les modifications de la substance des êtres. Les lois et ordonnances règlent la conduite et mettent ordre aux troubles. C'est le pouvoir ordonnateur de l'état.

Les magistrats (lieutenants) du ciel sont les manifestateurs de la justice, de ce qui doit être, et des pronostics, se conformant aux besoins du peuple.

---

[1] Ou « dans l'application à lire entièrement les annales ».
[2] Les termes consacrés de Lao-tze au Tao-te-king.
[3] Les offices réglés par le ciel.
[4] Les principes essentiels, ontologiques et moraux des actes.

Les mystères des esprits sont les souffles, les émanations, la lumière, ce qui marque les dégrés de nature.

Les arts et talents sont ce par quoi on obtient les dignités.

La nature de l'homme comprend la grandeur et la politesse, l'ignorance et l'instruction, la sagesse et le manque d'intelligence, la bassesse et l'héroicité, la noblesse et l'éclat, [1] qui s'échangent.

Les instruments procurent les chars et la garde des états.

Le maneuvrement des armes donne l'autorité, le pouvoir qui procure la stabilité, la sécurité au pays.

Celles sont les manifestations des 9 taos. Le coeur [2] est dit posséder l'intelligence. Par là on peut constater les modifications, les productions et les faire connaître, ainsi que déterminer les opérations qui en proviennement.

Quand le coeur est sans intelligence qui se manifeste, la parole est comme une corde tordue qu'on touche en vain [3] (et ne rend pas de son). Si l'on ne sait pas ce dont le coeur est maître (et comment l'on rend maître), l'intérieur fera bien agir l'extèrieur mais il sera sans habilité ou prévoyance, calcul (Les actes seront dépouvrus de sagesse).

Pang-Tze : — Je voudrais savoir quels sont les rapports communs des rites, de la musique, de la bonté, de la justice, de la droiture et de la véracité avec les nombres.

Hot-kuen-tze: — Les rites consistent à ne froisser en rien.

La musique (réjouit) sans nourrir. La bonté est semblable à l'affection; la droiture n'admet pas deux manières, la justice est la haine (du mal); la sincérité triomphe constamment des affections personnelles. Par ces 6 qualités les saints consacrent les règles de l'acquérir et du perdre, de l'opposition et de la conformité en ce monde. Il n'est point d'écart loin du tao, tel qu'on ne puisse le mesurer et en calculer le principe. Une loi qui n'est point fondamentale, nécessaire ne peut servir à purifier le coeur et le corps.

Simple et mystérieuse est la source interne (du Tao en nous).

---

[1] Les deux éléments composant le *khi* ou substance générale active, dynamique. Les productions naturelles sont figurées comme des changements.

[2] Peut-être le coeur et l'extèrieur des 9 taos.

[3] Elliptique et obscure.

Bien que mince elle ne s'épuise pas. Faible à l'intérieur elle est large à l'extérieur.

A ces paroles Pang-tze se prosterna deux fois et dit: Si même il n'en est point ainsi de sa nature et qu'onne puisse s'en instruire grandement, comment se peut-il cependant que l'on puisse suivre le suprême Tao de la terre et que les chefs de ce monde le rejettent?

Hot-kuen-tze: — le manque d'exécution provient du défaut d'instrument propre; la bassesse, du manque des moyens. L'élévation et la bassesse ne sont point immuables. Ce qu'on doit faire immuable c'est la pratique du bien, la revélation des fautes, l'immutabilité du principe suprême, unique. Maintenant on ne sait plus faire cela; c'est pourquoi les hommes meurent et les états périssent; le culte est interrompu, les temples ancestraux détruits. L'homme ainsi avili ne sait plus conserver le principe de longévité et encore moins sa propre personne.

Yang-tze

Cet auteur s'appelait Hiong de son nom privé; ce qui le fait désigner sous celui de Yang-hiong. Il était natif de Tcheng-tu au Sse tchuen et vivait au commencement de notre ère. Il fut ta-fon ou haut fonctionnaire de l'usurpateur Wang-mang.

Ce qui lui attira plus tard les foudres de Tchou-hi et lui enleva sa réputation. Il parait cependant qu'il n'accepta ces fonctions que sous des menaces de mort.

Il a laissé un ouvrage philosophique en 13 kiuens, dans lequel s'éloignant de Meng-tze, il reconnait que la nature humaine est un mélange de bon et de mauvais. C'est là sans doute un des motifs de la colère de Tchou-hi qui voulait assurer la prépondèrance aux doctrines du Second Sage de l'empire.

Jusque là Yang-tze avait été consideré comme un des princes de la philosophie.

Cependant, malgré Tchou-hi, les derniers commentateurs font encore grand éloge de son livre. Wen-Shen-meng vante sa perspicacité, sa profondeur de vue. « Sa diction comme ses pensées est profonde, il est l'egal des Saints ».

Il surpasse les sages qui visitaient les princes et s'entretenait avec les sages » (Huen Kiun-shan). Vis-à-vis de lui les anciens lettrés qui ont rejeté le Tao sont bien misérables (Wang fong tcheou) Yang-tze a donné à son ouvrage le titre de *Fa Yuet*, « paroles modèles » au figuré, pour indiquer qu'il voulait présenter par des images « i-siang-lun-yu ». Ce livre a du reste des proportions très modestes. Chaque kiuen a de quatre à six folios; la plupart n'en ont que quatre.

Le texte de Yang-tze ne s'est pas conservé intact. Il y en a plusieurs récensions qui diffèrent souvent, les unes ayant des phrases absentes des autres, ou renfermant des expressions différentes. Le texte des Tchou-tze n'est pas celui des XXII Tze. Mais cela importe trop peu pour que nous nous y arrêtions.

Pien III

La personne bien réglée c'est comme l'arc. La pensée lancée c'est comme la flèche. Les principes de justice et de convenance bien établis c'est comme le but, la cible. Si tout étant bien fixé, on tire, on frappera au but. [1] La nature de l'homme est un mélange de bien et de mal. [2] S'il cultive le bien, il sera bon. S'il s'adonne au mal, le développe en lui, il sera mauvais.

La substance vivante, le Khi, est comme un cheval qui peut être conduit vers le bien ou le mal.

On disait à Yang-tze: Kong-tze entreprenait beaucoup de choses et ne réussit pas. Il y fit beaucoup d'efforts: en fut-il affligé?

R. — Les saints ont leur joie dans le ciel et connaissent le destin. Mettant leur joie dans (la volonté du) ciel, ils ne font point d'efforts pénibles. Connaissant le destin, il ne s'affligent pas.

---

[1] « On ne rencontrera plus d'obstacle, d'adversaire en ce monde ».

[2] « Pour Siun-tze la nature de l'homme est mauvaise. Meng-tze la croit toute bonne. Yang-tze y voit un mélange ». Bien que différentes ces opinions reviennent au même. Tous les docteurs cherchent le principe général, la pénétration complète. Quand le Saint oublie de reflêchir, il se pervertit. Le mal l'emportant sur la réflexion produit les Saints (indirectement). Yang-tze va au point extrême. Les deux autres dans leur opposition vont jusqu'au fond.

Q. — On lui demandait son avis sur les livres de préceptes. [1]

R. — O ces livres! o ces livres! que l'on applique sa pensée, ses réflexions à la conduite réfléchie, à l'attention sur soi-même. [2] Pratiquer la modestie des Saints, céder, refuser comme eux peut se faire aisément. Faire que les hommes aient une confiance ferme, cela ne se peut obtenir à son gré. [3] C'est pourquoi les hommes supérieurs donnent la solidité à leur instruction et agissent avec vigueur. Ils estiment au-dessus de tout les marchandises et mettent le marché au second rang. [4] Ils règlent leur propre personne selon un ordre parfait et puis entrent en rapport avec les autres. Ils donnent une parfaite droiture à leurs vues, puis agissent et accomplissent la sagesse. Ce parquoi l'homme supérieur veille sur soi-même et se maintient, c'est le recueil des rites.

Quand dans ses rapports avec les supérieurs on ne flatte point ou que dans ses relations avec ses inférieurs on n'est point orgueilleux, on peut alors agir sans faillir.

Q. — Quand le Kiun-tze se garde bien lui-même, comment agit-il dans ses rapports extérieurs ?

R. — Quand le ciel et la terre sont en relation,[5] tous les êtres naissent. Quand l'homme est en rapport avec le Tao, les actes utiles et méritoires s'accomplissent. En cela on se garde soi-même.

Aimer les grandes choses et ne point les faire, ce n'est point avoir l'esprit élevé. En regardant la vaste enceinte du ciel, on apprend que la demeure terrestre est bien moindre. [6]

Kong-*i*-tze et Tong-Tchong-shu [7] ètaient d'une vertu émi-

---

[1] Le mot *ming* indique aussi les inscriptions commémoratives.

[2] Il soupire et montre que la pratique est supérieure aux théories.

[3] Il est préférable d'agir de façon qu'on force la confiance, le respect.

[4] Les marchandises sont les vertus ; le marché c'est l'endroit ou bien les livres où elles sont.

[5] Ces relations s'opèrent par le Tao ; celles de l'homme et du Tao se font par le principe rationnel 王 里 . En tout et partout on doit se conformer à tous deux et jamais y résister.

[6] Ainsi en voyant le Tao des saints on connaît tout le superficiel, la petitesse des docteurs vulgaires.

[7] Le premier était ministre du royaume de Lou, l'autre préfet de Kiang-tu. Le premier vivait d'herbes de son jardin. Le second

nente. Quand ils devaient manifester leur vertu, ils ne la faisaient pas briller. Leurs coeurs dans leurs actes n'avaient point de dureté. Qui pourra jamais les surpasser?

On l'interrogeait sur la pratique de la bonté, de la justice, de la sagesse et de la droiture. Il répondit: — La bonté est la demeure,[1] la justice est la voie; les rites sont les habillements. La science est la lumière; la droiture l'autentique.[2] Habitant cette demeure, suivant ce chemin, revêtant et tenant en outre cet habillement, tenant allumé ce flambeau, ayant en main cette cedule, le Kiun-tze ne s'agite point. S'il agit, il réussit comme il est prudent et réfléchi. Meng-tze dit: Etre réfléchi et ne point atteindre sa fin, cela arrive, mais il n'est jamais arrivé que l'on réussisse sans réflexion.

On l'interrogeait sur la manière de se gouverner lui-même. Il répondit: — Se gouverner soi-même c'est suivre Kong-tze.

— S'il en est ainsi Kong-tze est-il le seul (au monde qui l'ait fait?).

Q. — Conduire un cheval de manière qu'il ait une marche grave et noble, est-ce chose impossible?

— Celui qui cultive les jardins et les champs, n'a souvent que du grain d'une taille énorme (il est plein de chagrin). Celui qui contemple le (sage) s'éloignant de l'humanité, a l'air affligé.[3]

Le soleil a un brillant éclat; la lune brille. Si l'on reste trois ans sans voir la lumière du soleil; on devient aveugle; si l'on reste de même sans voir la substance éthéréale de la lune, la vue s'affaiblit.[4]

---

avait tendu un rideau devant sa fenêtre et pendant trois ans il ne regarda pas son jardin. Il ne chercha jamais à lutter avec qui que ce soit pour aucun avantage.

[1] La bonté est comme un appartement où l'on peut se tenir en repos; la justice est un chemin par où l'on peut aller en sûreté. Les rites sont le vêtement extérieur.

[2] La science éclaire, illumine. La droiture assure la confiance comme un diplome ou un instrument de contrat divisé et partagé entre les deux parties.

[3] Quand le faux grain est très haut, les céréales ne poussent pas. Cela veut dire que la doctrine de Kong-tze est profonde et élevée on ne peut l'atteindre pour régler sur elle ses études.

[4] Si l'on n'étudie pas, on devient ignorant, aveugle d'esprit.

L'homme qui cherche son chemin avec son bâton, tâtant la base, va néanmoins dans l'obscurité perpétuelle.

— Que peut-on appeler vraiment un homme ?

R. — Quand quelqu'un embrasse les quatre gravités et rejette les quatre légèretés, on peut dire qu'il est vraiment homme.

Q. — Qu'est-ce que les quatre gravités et les quatre légèretés?

R. — C'est la gravité des paroles, des actes, du maintien, le sérieux de l'affection. Si le parler est grave, bien pesé, il aura une règle sage. Si les mouvements (actes) le sont également, on aura de la vertu ; si le maintien est composé, on aura de la dignité ; si les affections sont bien mesurées, on aura un air digne et convenable.

Si le parler est léger, inconsidéré, il causera des chagrins ; si les mouvements (actes) le sont, ils feront commettre des fautes; si le maintien est négligé, il causera de la honte, si les affections ne sont pas réglées, elles produiront la corruption des moeurs. Les rites ont pour règle une haute convenance.

Le soleil dessêche la viande exposée à ses rayons, mais ne la mange pas; il rend le vin aigre, mais ne le boit pas. L'hôte et l'amphitryon se font cent révérences, et le vin circule trois fois. N'est-ce pas beau comme une fleur ?

R. — Un fruit sans fleur est sauvage ; une fleur sans fruit est un objet de marché. Quand la fleur et le fruit se combinent, alors on a la belle convenance extérieure, le li. [1]

— En quoi la peau d'un boeuf bicolore et celle d'un cheval baie foncé diffèrent-elles ?

R. — Elles sont semblables. Si on n'emploie pas la première, c'est par respect pour les esprits et les ancêtres auxquels on l'offre dans leur temple. Quand on immole un boeuf, tue un porc au sacrifice, on retient les invités, on donne un banquet aux assistants. On ne peut employer un boeuf de deux couleurs. [2]

---

[1] Quand la fleur et le fruit concordent alors la convenance, la beauté sont réunies. Quand la simplicité et le bel arrangement se combinent, alors on a les qualités du Kiun-tze.

[2] Au temple la couleur est chose essentielle ; elle doit être une, simple. Le Kiun-tze estime surtout la vertu simple.

C. De Harlez.

LE IDEE POLITICHE DI NIZÂM UL-MULK

Nizâm ul-Mulk fu uno dei più illustri e più saggi e più onesti uomini del tempo suo. Era di Tûs nel Khorassan e il suo vero nome era Abû Alî 'l-Hasan, poichè l'altro nome, Nizâm ul-Mulk, cioè l'Ornamento dell'impero, eragli stato dato per le egregie opere sue in prò dello stato. Egli fu ministro del Sultano Alp Arslân, signore di Persia nell'undecimo secolo dell'Era nostra, e maestro del figlio di lui, Melik-shâh, che poi, salito al trono nel 1073, lo prese per suo ministro. Tutte le storie persiane parlano con lode e ammirazione delle opere egregie compiute da lui nell'amministrazione sua, perchè egli riordinò e restaurò le finanze esauste, fondò scuole e collegi e l'Università di Bagdad anteriore di forse vent'anni a quella di Bologna, consigliò al suo principe di ordinare accurate e diligenti osservazioni astronomiche che furon fatte dal celebre Omar Khayyâm, algebrista e poeta scettico di Nishâpûr, e che servirono poi per riformare il calendario. Ma l'invidia raggiunse anche l'uomo onesto e preclaro, perchè, come già il conte Ramondo Berlinghieri fu mosso dagl' invidiosi cortigiani a dimandar ragione al Romeo che l'aveva fatto e grande e ricco, così Melik-shâh, messo in sospetto da donne e da cortigiani sospettosi, licenziò un giorno il savio e giusto ministro suo, primo autore della sua grandezza. Poco più tardi, cioè nel 1092, egli fu trovato ferito di pugnale nella sua tenda, là negli accampamenti che Melik-shâh aveva posti tra Ispahan e Bagdad. Prima di morire, mandò le sue parole estreme all'ingrato discepolo e signore che non gli sopravvisse tuttavia che pochi mesi.

Ma Nizâm ul-Mulk fu anche scrittore, sebbene di valore non molto grande, autore di un'opera politica nella quale egli espose le idee sue intorno ai doveri del principe, ai suoi diritti, al modo di tenere il principato, di trattare i sudditi, gli ufficiali dello Stato e i ministri. L'opera porta il titolo di سياست نامه *Siyâset-nâmeh*, cioè il *Libro del governo*, divisa in cinquanta capitoli, pubblicata nel testo persiano dal prof. Carlo Schefer nel 1891 a Parigi, alla quale poi il dotto Editore, tanto benemerito degli studi persiani, ha fatto seguire, nel 1893, una sua bella e forbita traduzione francese. [1] Di quanta utilità sia per gli studi questa pubblicazione, si potrà agevolmente comprendere da tutti quelli che si dànno agli studi storici, tanto più che l'opera del gran ministro di Melik-shâh è un documento vivo e parlante delle opinioni politiche che si avevano nelle corti persiane dell'undecimo secolo, uno specchio fedele del modo di pensare e di veder le cose e di giudicarne a quei tempi turbolenti e fortunosi. Grati pertanto allo Schefer per la dotta sua fatica, intendiamo ora di fare una breve, ma, per quanto possiamo, accurata esposizione delle idee politiche di Nizâm ul-Mulk, poichè in ciò soltanto consiste l'importanza vera dell'opera di lui. Lasciamo perciò di parlarne nel rispetto letterario, perchè, per dire il vero, il merito letterario n'è assai leggiero, essendo stata scritta dall'Autore con molta fretta, tra una cura e l'altra dello Stato, con poco ordine veramente e con non ben disposta distribuzione della materia, molto varia in sè e complessa. Del resto, il dettato n'è semplice e piano, sebbene con qualche contorsione qua e là, e la lingua n'è buona, sebbene formicoli, secondo il solito, di parole arabiche.

Diremo piuttosto, prima di esporne la materia, a qual genere particolare, nella letteratura persiana, il libro, se non erriamo, appartenga. È libro dottrinale, s'intende; ma, come son quasi tutti i libri dottrinali persiani e arabi, a conferma delle dottrine esposte vi si leggono molti aneddoti, tolti ora alla storia, ora all'epopea persiana, ora alle tradizioni maomettane. Perciò, esso appartiene a quella famiglia di libri che discende, per varj rami e spesso degenerando,

---

[1] *Siasset Namèh, traité de gouvernement composé.... par le vizir Nizam oul-Moulk.* Texte persan édité par Ch. Schefer. Paris, E. Leroux, 1891; traduit par Ch. Schefer. Paris, E. Leroux, 1893, (in: *Publications de l'École des Langues orientales vivantes*, III[e] Série, Vol. VII et VIII).

dal libro di *Kalîla e Dimna,* il quale, alla sua volta, discende dal *Panciatantra* indiano. Non possiamo ora intrattenerci a dichiarar questo punto, tanto più che in altro scritto [1] abbiam tentato di mostrare come il *Kalîla e Dimna,* imitato dagli Arabi e dai Persiani in tante maniere diverse, abbia dato origine a una vasta famiglia di libri che trattano varj argomenti di morale, illustrandoli con racconti, con apologhi, con aneddoti e novelle. La maggior parte di essi tocca di diversi punti o argomenti di morale. Questo di Nizâm ul-Mulk è circoscritto alla politica, ma è pur sempre una lontana trasformazione del primitivo modello, e, come tale, può paragonarsi al *Qâbûs-nâmeh,* o *Libro* di *Qâbûs,* in cui questo gran principe, Qâbûs, diede al figlio suo i più savj e utili ammaestramenti nell'arte del vivere e del governare. Qâbûs e Nizâm ul-Mulk erano contemporanei.

Il libro, secondo che dice lo stesso Nizâm ul-Mulk nella prefazione, fu composto da lui per ordine del principe Melik-shâh, il quale poi, fattolo diligentemente trascrivere, lo ripose nella sua biblioteca particolare. Notata questa circostanza che può essere anche vera, sebbene si ripeta sovente per ogni libro persiano, scritto in prosa o in poesia, l'autore procede alla trattazione del suo alto argomento. Alte considerazioni filosofiche ne sono al principio, riguardanti la vicenda mirabile delle cose di quaggiù e l'opera benefica della Provvidenza; ma non si creda già che l'autore assurga fino agli alti concetti di Tucidide o del Machiavelli, allorchè, considerando da un alto punto gli avvenimenti umani, ne indovinavano le alte e riposte ragioni. Nizâm ul-Mulk era buon musulmano, e un musulmano non può che chinar la fronte a ciò che vede attuarsi in terra, poichè tutto è opera di Dio. Dato questo punto, s'intende subito come la dottrina politica di lui tutta consista da una parte nel conformarsi ai voleri e alle leggi divine, a non offendere la giustizia, a non offendere Iddio, e, dall'altra, a tante regole, molte volte minute e capziose, quanti sono i casi e le occupazioni giornaliere di un principe. Egli racconta molte volte e racconta importanti fatti storici; ma i fatti, per lui, non sono che un esempio, una prova di ciò ch'egli va dicendo e insegnando, nè egli sa porli in quella evidenza drammatica e prammatica da diventare essi stessi per sè

[1] *Storia della Poesia persiana*, Cap. VII (Torino, Unione Tipogr. Editr. 1894).

stessi un alto ammaestramento politico e civile. Cotesto seppe far Tacito da gran maestro quale egli era, e si dice appunto che la Casa d'Austria ne consultasse, quando ne veniva occasione opportuna, le pagine immortali. Ma il nostro autore di quanto non è lontano da Tacito! Il libro suo, perciò, anche co' suoi belli e innegabili pregi, altro non è che un manuale pratico del governare, nel quale, sotto certe date rubriche, si porgono gl'insegnamenti opportuni per questa e per quella circostanza. Si noti ancora che, mentre uno scrittore nostrano di politica additerebbe tutti i modi per i quali si possa, in uno stato bene ordinato, prevenire i malanni e gl'inconvenienti, sembra che Nizâm ul-Mulk sia più sollecito di ripararvi e di rimediarvi quando siano avvenuti e di risarcirne le piaghe. Perciò uno de'suoi primi avvertimenti (c. III) si è quello di ordinare al principe di tener molte e frequenti udienze, perchè ciascun oppresso possa far sue lagnanze e ricever giustizia; e ricorda il buon tempo antico della Persia, quando i re, in pubblico, si tenevano in sella sopra un alto suggesto donde vedevano chiunque portava reclami e lagnanze, nè vi erano sale, nè vestiboli, nè cortine, nè uscieri oltraggiosi e malvagi che impedissero l'entrata. Perchè, veramente, egli sembra aver questa sua opinione tutta particolare, ma tale che pervade tutta l'opera sua, cioè che i ministri e gli ufficiali tutti dello stato sono o matricolati birbaccioni, o, almeno, gente che vuole approfittar comodamente e largamente dell'ufficio suo. Da questa opinione sua (fondata, forse, sul vero) procedono due suoi insegnamenti capitali, che sono: quello detto or ora da noi di por rimedio, da parte del principe, alle inevitabili e immancabili opere ingiuste degli ufficiali, e l'altro del consigliare esso principe a vegliar su tutto, a indagar tutto, a investigar tutto, come farebbe, ai giorni nostri, un delegato di polizia.

Egli perciò diffiderà di tutto e di tutti, e, diffidando, dovrà informarsi degli ufficiali del fisco, degli esattori delle imposte e dei loro sottoposti, e punirli e levarli di ufficio quando avranno prevaricato (c. IV). Più ancora dovrà invigilare quelli che hanno ricevuto feudi dal principe, caso mai che vessassero i loro soggetti, riscotessero da loro indebitamente i tributi e impedissero loro di portare lagnanze al principe (c. V); e a questo proposito si reca innanzi un esempio di severa giustizia dato da Chosroe il grande, del sesto secolo dell'Era nostra. Ma bisogna anche conoscere la vita intima, famigliare e privata degli ufficiali pubblici, e ciò si raccomanda in particolare

per i giudici, i predicatori e i delegati di polizia (c. VII). I giudici, specialmente, non devono commetter nulla di disonesto, poichè il lauto stipendio che loro vien pagato, li rende come indipendenti; tanto meno poi devono essere sleali e disonesti, quando da una loro sentenza dipendono e la vita e i beni dei Mussulmani. Quando alcuno pecchi, se ne prescrivono severe punizioni. Come poi tutti questi ufficiali debbano essere trattati e ricompensati perchè si diportino bene, è detto appresso (c. X), recandosi innanzi, in un lungo aneddoto, l'esempio del sultano Mahmûd di Ghasna del decimo secolo dell'Era nostra. Dì gran necessità, per tutto ciò, sono le spie le quali, travestite da mercanti, da santoni, da ciarlatani, da viaggiatori, dovranno percorrere in lungo e in largo le provincie tutte, e informare il principe di tutto ciò che vedono e odono e intendono (c. XIII). Alle spie poi devono aggiungersi i corrieri ufficiali (c. XIV) e ai corrieri quelli che vanno in missione segreta e privata per conto del principe, persone di confidenza, che hanno il delicato ufficio di vedere, di cercare, d'inquisire, d'investigare il vero nelle controversie che possono sorgere; veri commissarj regi, come si chiamano ai nostri giorni (c. XXXVII).

Nè l'autore raccomanda meno l'inquisizione religiosa, ma ciò ch'egli vuole, sotto questo rispetto, si è una circospezione attenta e guardinga contro le perniciose sette degli eretici, non una vera persecuzione. Questo punto del libro è molto importante, perchè Nizâm ul-Mulk, pur di mettere in guardia il suo signore, descrive lungamente le sette eretiche che formicolavano al tempo suo, e in particolare quella detta dei Bâtiniti, che interpretavano allegoricamente il Corano, commettevano immani delitti, noti in Occidente sotto la denominazione di Assassini. A questi egli consacra lunghe pagine, dipingendoli coi più foschi e cupi colori; e chi sa che il pugnale che gli troncò la vita, non sia stato vibrato da uno di quei fanatici settarj? Comunque sia, i capitoli (XLV, e seguenti) che descrivono in ordine le eresie dei seguaci di Mazdek, di Sheibâd il Guebro, dei Qarmathi e dei Bâtiniti, nelle varie regioni mussulmane, le sedizioni religiose suscitate da Ali ibn Muhammed Barqûy, di Bû Saîd Gennâbi, dei Khurrem-dîni, di Bâbek Muhammed, sono molto importanti per la storia religiosa e civile; tanto più perchè chi li scrisse, non solo era contemporaneo se non di tutti, di molti fatti, ma anche ne era molto bene informato, essendo stato tanto tempo ministro. Quanto poi alla religione in particolare, e s'intende la

mussulmana risguardata da lui come la sola vera, ecco che egli vi consacra un lungo capitolo (c. VIII), inteso a dimostrare come sia impreteribile obbligo del principe quello di eseguire gli ordini di Dio e di conformarsi alla sua legge. Con questo, il principe non deve essere intollerante. Anzi (come, del resto, sappiamo esser stato fatto dagli Abbâssidi), egli deve ordinare alla sua presenza certe dispute in materia di fede, lasciando che ciascun dottore esponga e manifesti liberamente l'opinione sua, perchè da quelle dispute egli potrà ricavar nuovi lumi e nuovi insegnamenti.

Questa parte che, per noi, parrebbe soverchiante in un principe, si può, anzi si deve coonestare assai facilmente secondo le idee di un uomo d' Oriente, anzi d' un persiano. La Persia antica e moderna è sempre stata genuinamente e ostinatamente legittimista. Il gran re, re dei re, era in terra il vero e legittimo vicario e rappresentante del Dio supremo Ahura Mazda, e però gli era dovuta obbedienza illimitata e venerazione quasi divina. Davanti a lui si baciava la terra, come tante volte dice e attesta Firdusi, e il baciar la terra, credo, era ciò che appunto troppo dispiaceva ai liberi Greci [1]. Il Libro dei Re, la cui composizione che diremo prammatica, fu iniziata sotto i Sassanidi, mentre la ricomposizione artistica e letteraria n' è dovuta a Firdusi, è tutto quanto ispirato da una dottrina di legittimismo; anzi, per ciò appunto fu messo insieme da principio, e come tale servì lungamente di documento storico e prammatico. Quando Behrâm-Ciûbîn si ribellò al re Khusrev Pervîz, uno degli ultimi Sassanidi, fu cosa inaudita, e il Libro dei Re racconta con orrore l'audace tentativo di quel Wallenstein persiano. Allorchè, narrando di tempi eroici, il re dei Turani Afrâsyâb fece uccidere il re degl'Irani Nevdher suo prigioniero, Firdusi lungamente descrive e dipinge la costernazione di che furono compresi i principi Irani udendone l' infausta novella. S' immagini adunque in qual misura fosse legittimista anche questo ministro d'un principe oltrapotente, questo Nizâm ul-Mulk, che gli era stato maestro e poi principal promotore della grandezza di lui! Il principe perciò, come deve far

[1] Si noti che i Persiani richiedevano per il loro re quest' atto di adorazione, e che vi accenna il verbo stesso greco προσκυνέω, che significa non solo *inchinare* (ciò che anche un libero greco poteva fare) ma anche adorare o venerare altrui baciando.

tutto e sapere e conoscer tutto, così deve aver da per tutto illimitata obbedienza. Come poi la pensasse intorno a questo punto il ministro s'intenderà dalle seguenti parole che noi riferiremo nel testo, anche per dare un saggio dello stile e dell' arte letteraria di questo politico scrittore: نامهاي كه از دركاه نويسند بسيار اند وهرچه بسيار شود حرمتش برود بايد كه تا مهمي نشود از مجلس عالي چيزي ننويسند وچون نويسند بايد كه حشمتش چنان بود كه كسرا زهرهٔ آن نباشد كه آنرا از دست بنهد تا فرمانرا پيش نبرد اكر معلوم كردد كه كسي بر فرمان بچشم حقارت نكريستست واندر قيام كردن بسمع وطاعت كاهلي كرده است اورا مالش بليغ دهند اكرچه از نزديكان بود فرق ميان نوشتهٔ پادشاه وديكر مردم اينست cioè: « Molte sono le lettere che si scrivono dalla Corte; ora, quanto più sono, il rispetto loro *dovuto* manca. Bisogna perciò che dalla Corte non si scriva nulla finchè si presenti qualche affare grave, e che, quando si scrive, l'autorità della lettera sia tale che nessuno ardisca di non curarsene e di non obbedirvi. Che se mai si saprà che qualcuno ha mostrato disprezzo per un comando regale, e si è mostrato pigro nel conformarvisi con l'osservanza e l' obbedienza, gli si deve infliggere conveniente pena, anche se fosse uno dei più prossimi *al principe*. Tale è la differenza tra lo scritto di un re e quello degli altri uomini » (C. XI), E si badi al tono assoluto delle ultime parole.

L'autorità del principe, tuttavia, sebbene grande e illimitata, non lo dispensa dall'interrogare la gente saggia, esperta delle cose e avveduta, per prenderne consiglio, per farsene valevole scorta e guida nel disbrigar le faccende dello Stato (c. XVIII). Nizâm ul-Mulk fa intendere che tutto ciò torna a lode del principe stesso, perchè, egli dice, il domandar consiglio è prova manifesta di alto e forte intelletto e di mente perfetta. Del resto, soggiunge il pio ministro, anche il Profeta, che pur sapeva tutto e a cui l' arcangelo Gabriele rivelava ogni cosa, fu consigliato da Dio a consultar altri in caso di bisogno (domandali tu di consiglio negli affari, o Maometto! وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ Corano III, 153). Quanto poi i principi, nel caso generale, dico questi principi orientali, badassero ai consigli

loro dati, s'intende assai facilmente dalla storia. Comunque sia, esempj di principi persiani che consultano altri più esperti e provetti di loro, si trovano nella storia, e ne sia esempio lo stesso Serse che consultò i grandi, al dir di Erodoto, intorno alla spedizione di Grecia, e sono frequenti nel Libro dei Re, di Firdusi.

Questi che fin qui abbiamo enumerati, sono i doveri principali del sovrano, secondo Nizâm ul-Mulk, sebbene, per il disordine che regna in tutta l'opera sua, non si possa dire che egli dia importanza a questo più che a qualunque altro insegnamento. Le altre parti dell'opera si aggirano intorno a tutto ciò che deve formar la cura principale del sovrano, non trascurando le cose che sembrano aver minor peso, quantunque possano avere importanza gravissima nelle cose dello stato. Di queste sono, per esempio, i festini che il re deve dare con tutta pompa e magnificenza, la bellezza e la ricchezza delle suppellettili; le udienze solenni, la pompa delle armi, le donne dell' harem delle quali si tratta in un capitolo solo insieme ai capitani dell'esercito e ai più alti ufficiali dello Stato (c. XLIII). A questo punto, l'autore s'intrattiene lungamente a dire del male che fanno le donne allorquando sono domandate di consiglio, e ricorda il fatto che il primo uomo, che seguì il consiglio d'una donna, fu Adamo, e però n' ebbe ogni sorta di dolori e di malanni. Nè egli si appaga di ciò, ma lungamente racconta la storia di Siyâvish vittima delle arti di una mala femmina, Sûdâbeh, ed espone i danni che ne vennero, a quel tempo, al regno di Persia. È questo uno dei più belli episodi dell'antica epopea persiana, quale pur trovasi riferito e descritto da Firdusi, con arte veramente sovrana, nel suo poema [1].

Seguitando, Nizâm ul-Mulk porge al principe i suoi ammaestramenti, e dice come egli si debba comportare, con gli ambasciatori, coi soldati, coi mercenarj, con gli schiavi, con le guardie, coi portinai, con gli aguzzini, insegnandogli come egli possa valersi dell'opera loro e come egli debba trattarli. Discorre anche delle provvigioni delle città e dell'esercito, del soldo da pagarsi agli ufficiali civili e militari e ai soldati (è questo, anzi, un punto su cui l'autore insiste molto), del tesoro del principe e per quali modi esso possa essere ristorato quando sia esausto.

---

[1] Vol. II, della mia traduzione, pag. 311-520.

Come si può arguire da ciò che abbiam detto fin qui, il libro di Nizâm ul-Mulk non ha gran valore come opera letteraria, nè ha molto valore come opera dottrinaria e politica, non elevandosi mai, eccetto rarissimi e fuggevoli casi, a qualche alta idea sintetica, a qualche alto principio, ma radendo terra con lo specificare minutamente le regole sue che, nella sostanza, sono più degne d'un direttore di polizia che d' un grande uomo di Stato. Gli aneddoti stessi, intesi a mostrare con l' esempio in qual maniera questo e quel principe abbia amministrato la giustizia, fanno conoscere che l'arte di far ciò è tutta riposta nell'accortezza e nella furberia con la quale il principe giunge a scoprire i rei, non già nel procedimento legale e aperto della inchiesta giudiziaria. Bisogna però confessare che a questa maniera, meglio che per altra via, si riesce a smascherare i colpevoli. Dicendo ciò, non intendiamo punto di scemare il merito, il quale, e già l' abbiam detto a principio, consiste in ciò, che l' autore ci fa conoscere, per esso, in qual maniera e per quali modi e arti si tenevano allora gli Stati. Il libro, adunque, è come una immagine di quei tempi inconsciamente ritratta dall' autore, il quale, rivelandoci gli amminicoli segreti del governo, ci mostra, si direbbe con non molto elegante frase moderna, il retroscena d' una bella commedia che si rappresenta in pubblico. E veramente i principi e i ministri d' allora (e non d' allora soltanto) dovevano essere valentissimi nel sostener la parte loro assegnata dal destino.

I. Pizzi.

NOTE ETIOPICHE.

I. UNA GUERRA FRA LA NUBIA E L'ETIOPIA NEL SECOLO VII.
II. LEGGENDE TIGRAY.
III. SOVRA UNA TRADIZIONE BILIN.

I. Una guerra fra la Nubia e l'Etiopia nel secolo VII.

Oltremodo scarse sono le notizie che sull'Etiopia abbiamo fra la seconda metà del secolo VI e il secolo X. Grato pertanto tornerà agli studiosi il brano che qui pubblico della *Vita dei Patriarchi*, e relativo a fatti che, sebbene accennati dal Renaudot, son tuttavia rimasti generalmente ignorati. Questo testo, mentre è prova delle buone relazioni esistenti fra Aksum ed Alessandria anche quando la lingua copta era più in fiore [1], parla d'una guerra fra l'Etiopia e la Nubia verso il 687, circa un mezzo secolo dopo l'ambasciata di Maometto ad Ella Ṣaḥam, figlio di Ella Gabaz, ambasciata che mostra la grande considerazione in cui anche allora, dopo le vittorie e le conquiste dei Sasanidi, era tenuto l'impero abissino. Nella vita copta del patriarca Isacco (A. D. 686-688),

---

[1] Più tardi, verso il 1089, il patriarca Cirillo manda in Etiopia الكتب قبطي وعربي « le lettere copte ed arabe » (Bibl. Vat., ms. ar. 620, f. 216 r.). Ma è d'uopo rammentare che finora non si conosce alcuna opera *ge'ez* tradotta direttamente dal copto. È altresì notevole che ancora alla fine del sec. VII traducevasi dal greco: la versione del Siracide sembra essere del 678 (Dillmann, *Vet. Test. Aeth.*, t. V, p. 114).

scritta da Mena vescovo di Pšati, di questa guerra non si parla affatto. Vi si legge invece che, avendo il re di Muqurrà scritto al patriarca per avere vescovi e per lagnarsi del re di Mauritania, il quale avrebbe ostacolato a' sudditi di lui il cammino, ed avendo perciò il patriarca rimproverato il re di Mauritania, il prefetto dell'Egitto, 'Abd al-'Azìz, fece arrestare Isacco, ma che tosto per una prodigiosa visione lo rilasciò. L'inverisimiglianza di questo ultimo tratto e l'impossibilità di rapporti fra la Nubia e la Mauritania m'indurrebbero a prestar fede piuttosto al racconto di Severo d'Usmunain: pur troppo, a lacune ed alle più gravi inesattezze gli scrittori copti ci hanno abituati da gran tempo.

Pubblico questo breve testo secondo i codici vaticani ar. 620, f. 70 v., e ar. 686, f. 45 v. Indico con A le varianti del primo, con B quelle del secondo.

في تلك الايام كتب البطرك الى ملك الحبشة وملك النوبة ان
يصطلحا ولا يكون بينهما سجس وذلك لخاف[a] كان بينهما فسعى[b]
به قوم[c] من اهل المكر الى عبد العزيز[d] فغضب جـدا وانفذ من
يحضره ليقتله فكتبوا الكتاب كتبًا غير الكتب ودفعوها الى
الرسل الذى انفذهم البطرك وانما فعلوا هذا الامر ليلا يلحق البيعة
ضرر ومن قبل ان يصل البطرك الى الامير عرفوه ان الرسله هنا[e]
ومعهم الكتب فأنفذ بسرعة طلبهم واخذ الكتب منهم[f] فلمّا وقف
عليها لم يجد شيًا مما ذكر له فسكن غضبه وانفـذ للوقت واعـاد
البطرك الاسكندرية ✡

---

a) Mss. الخلف b) B سجس فسعا c) Mss. قوما d) B > عبد العزيز
e) B الرسل الذي ارسلهم الى الحبشة واخذوا تلك الكتب منهـم خوفا على البطرك
وعرفوا الامير ان الرسل هاهنا f) B > منهم

« In quei giorni scrisse il patriarca al re d'Abissinia e al re di Nubia che facessero pace e non vi fosse tra loro turbamento, e ciò fece per una controversia che era fra loro. Perciò lo accusò un calunniatore presso ‘Abd al-‘Azîz; onde questi sdegnossi moltissimo e mandò chi gli adducesse il patriarca per ucciderlo. Per il che scrissero gli scrivani lettere diverse dalle precedenti, e le spedirono ai méssi che il patriarca aveva inviato: ma fecero ciò solo perchè mal non incogliesse alla chiesa. Prima che il patriarca arrivasse presso l'emiro, a questo annunciarono che i messi del patriarca erano là, e con essi le epistole; onde egli mandò subito a domandarli e prese da essi le lettere. Quando le ebbe lette, non vi trovò nulla di ciò che gli era stato riferito, la sua collera quetossi, ed egli mandò subito e fece tornare il patriarca ad Alessandria ».

II. Leggende tigray.

I seguenti testi tigray [1], mentre danno un contributo nuovo alla povera letteratura tigray, riferiscono, quali fra il popolo in Adua si raccontano, alcune leggende e tradizioni di indole più o meno storica. Li pubblico senza alcuna variazione nella grafia originale, e con una traduzione che mi sforzai di rendere letterale quanto meglio mi fu possibile.

1. Arwê: Ella Abrehâ e Aṣbeḥa.

È noto come la tradizione abissina parli d'un arwê « serpente », il quale avrebbe regnato sull'Etiopia negli antichi tempi. Senza ripeter qui le diverse forme, nelle quali si presenta ne' vari testi la leg-

[1] In luogo di tigrigna, che è parola amarica, preferisco tigray, che è parola pretta nazionale. Tigray chiamava questa lingua l'Alvarez, *Verdadeira informação das terras do Preste João*, Lisbona 1889, p. 77 ecc.; e nella esposizione delle lingue nel Maṣḥafa mesṭira samây wameder leggesi: ሐበሲ ፡ ዘውእቱ ፡ ትግራይ « l'abissino che è il tigray »; indizio forse della purezza di questa lingua, ancor pochi secoli or sono, quando l'amarico non erasi pur anco imposto.

genda, e senza entrare in discussioni circa la sua origine, mi limiterò ad osservare che questo testo tigray si scosta alquanto dal racconto del Gadla Garimâ, redatto verso la metà del secolo XV, pur avendo con esso non pochi punti di contatto.

L' ultima parte del nostro testo accenna alla costruzione della celebre cattedrale di Aksum per opera dei re Abrehâ ed Aṣbeḥa. La cronica abbreviata dice addirittura che essi ሐነፅዋ ፡ ለአክሱም ፡ « edificarono Aksum »; ma già l'inno ai due re pubblicato dal Ludolf concorda con la tradizione tigray (ወበእደዊሆሙ ፡ ካዕበ ፡ ተሐንጸ ፡ ማኅበሩ ፡) e la lista reale del ms. et. 149 Bibl. Nat. Parigi al f. 116 ricorda che essi ሐነጽዋ ፡ ለገበዘ ፡ አክሱም ፡ መልዕልተ ፡ ማይ ፡ በፈቃዱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ « edificarono la cattedrale di Aksum sovra l'acqua per volere del Signore »; la quale espressione « sovra l'acqua » ricorda una leggenda già da altri rilevata, secondo cui dalle acque che tutta coprivano l'Etiopia (al qual riguardo cfr. fors'anco Bruce, *Voyage*, Paris 1790, vol. I, p. 558) Cristo stesso avrebbe tratta la terra su cui voleva edificare la città santa abissina.

እንኩብ ፡ ዓድዋ ፡ ንአኹስም ፡ እንትትከይድ ፡ ሐጸቦ ፡ እትበሃል ፡ መይዳ ፡ አላ ። አነ ፡ ግን ፡ ሐጸቦ ፡ ዝበልዋ ፡ ብምንታይ ፡ ነገር ፡ ኢዩ ፡ ኢለ ፡ ጠየቑ ። ገሌአቶም ፡ ከምዚዩ ፡ ኢላቶም ፡ ተርጕሙለይ ። አብ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ቀደም ፡ ገዛእ ፡ ምድሪ ፡ ገበል ፡ ነበረ ፡ ይብሉታ ። እቶም ፡ ሀገር ፡ እዉን ፡ ከምዚዩ ፡ እናገበሩ ፡ ምግቡ ፡ ይብዎታ ፡ ነበሩ ፡ ገበታ ፡ ጸባ ፡ በዥሪ ፡ ጓል ፡ እዚዩ ፡ ናይ ፡ ዓዲ ፡ ሥርዓት ፡ ኮይኑ ፡ ብዙኅ ፡ ዓመት ፡ ይነብር ፡ ነበረ ፡ ይብሉታ ። እዚዩ ፡ እንቲግበር ፡ እዉን ፡ ብቱ ፡ ምግቡ ፡ ዚጻንሐሉ ፡ ገይሮም ፡ ቅዱሳን ፡ እንቲኀልፉ ፡ አብ ፡ እግሪ ፡ ዳዕሮ ፡ ኬጽልሉ ፡ ከፍ ፡ በሉታ ፡ ከፍ ፡ ኢላቶም ፡ እንታለዉታ ፡ ንብዓት ፡ ጥብ ፡ ፀላቶም ። እቶም ፡ ቅዱሳን ፡ እዉን ፡ ግልጽ ፡ እንትበሉታ ፡ ጓል ፡ አብ ፡ ልዕሊ ፡ ዳዕሮ ፡ ተሰቂላ ፡ ራአዩታ ፡ እንታይ ፡ ኢኺ ፡ ኢላቶም ፡ ጠየቁዋ ፡ ንሳ ፡ እዉን ፡ ከምዚዩ ፡ በለታቶም ፡ አነ ፡ ሰብ ፡ ኢዩ ። እንታይ ፡ ዳኣ ፡ ትገብሪ ፡ በልዋታ ፤ አነ ፡ ግብሪ ፡ መጺኤ ፡ ኢዩ ፡ ንገበል ፡ በለታቶም ። ንሳቶም ፡ ካዓን ፡ አበይ ፡ አሎ ፡ በልዋ ፡ ንሳ ፡ እዉ

ን ፡ አፍቲዩ ፡ እኒሄ ፡ ኢላ ፡ አርአየታቶም ። ንሳቶምዉን ፡ አፍቱ ፡ ጥቃ ፡ ኩማ ፡ ዶ ፡ ኢላቶም ፡ በልዋ ። ንሳ ፡ ግን ፡ ንሱ ፡ ኢዩ ፡ እቱ ፡ ኩማ ፡ ዚመስል ፡ በለታቶም ። ንሳቶምዉን ፡ ናባኡ ፡ ገጻቶም ፡ መሊሳቶም ፡ ብመስቀላቶም ፡ ገይራቶም ፡ አመስቀሉታ ፡ እቱ ፡ ገበል ፡ እዉን ፡ ተሰንጢቁ ፡ ሞተ ፡ ደሙዉን ፡ ናብ ፡ ሐጸበ ፡ ፈሰሰ ። እቶም ፡ ቅዱሳን ፡ ሐጸበካ ፡ በልዋቶ ፡ ንቲ ፡ ሜዳ ። ሕዚ ፡ እዉን ፡ ሐጸበ ፡ ኢላቶም ፡ ሰምያቶምዎ ፡ ይብሉታ ። ክልኣት ፡ ክዓን ፡ ከምዚዩ ፡ ኢላቶም ፡ ነገሩኒ ፡ አብርሃ ፡ አጽብሃ ፡ ናይ ፡ አክሱም ፡ ቤተኽሲያን ፡ ይሰርሒታ ፡ ነበሩ ። እንቲሰርሑ ፡ ዉዓላቶም ፡ ምሸት ፡ ንዓዳቶም ፡ እንቲኼዱ ፡ አፍታ ፡ ሜዳ ፡ ዘላ ፡ ሩባ ፡ ይሕጸቡታ ፡ ነበሩ ፡ እታ ፡ ሜዳዉን ፡ ስማ ፡ ሐጸበ ፡ ወጸታ ፡ ኢላቶም ፡ ነገሩኒ ። ። ። ። ። ። ።

Andando da Adua ad Aksum v'è una pianura [1] detta Ḥaṣabo [2]. Io, invero, ho domandato per qual ragione la chiamino Ḥaṣabo (= lo ha lavato). Alcuni me *lo* spiegarono così. In Etiopia, per lo innanzi, era signore della terra, *re*, il serpente, dicono; e quei del paese, così facendo, *in questo modo,* gli davano il pasto, un gab^h^atâ di latte e una vergine primogenita. Tale è stata per molti anni la legge del paese, dicono. Mentre ciò facevasi, i *nove* santi, facendo *la strada* ove il suo cibo attendeva il serpente, mentre passavano, si sedettero al pie' d'un sicomoro per stare all'ombra. Mentre stavano seduti, caddero delle lagrime; e quei santi, rivoltatisi, videro la fanciulla sospesa sul sicomoro. « Che cosa sei? » le chiesero; ed ella così disse loro: « Io sono un essere umano ». « Che dunque fai? » le dissero: « Io son venuta *in* tributo

---

[1] **መይዳ ፡** per **ሜዳ ፡**, come, p. es., in Perruchon, *Histoire d'Eskender*. Paris 1894, p. 26.

[2] Pianura a SE di Aksum, attraversata dal torrente Barca. V. anche Bruce, *Voyage*. I, p. 554.

al serpente », a loro disse ella. Ed essi: « Ma dove è? » le dissero; ed ella: « Là, eccolo! », avendo detto, *lo* indicò loro. Ed essi: « Là, presso la collina, forse? » le dissero; ma ella: « Esso stesso è, quello che sembra una collina », disse loro. Ed essi, rivolta la lor faccia verso il serpente, fecero il segno della croce con le loro croci, e quel serpente, crepatosi, morì, ed il suo sangue scorse verso Ḥaṣabo. Quei santi: « Ti ha lavato! » dissero a quella pianura; ed ora la chiamano Ḥaṣabo. — Altri, invece, mi raccontarono così dicendo. Abrehâ ed Aṣbeḥâ stavano costruendo la chiesa di Aksum: avendo passato il giorno a fabbricare, alla sera, tornando al lor paese, lavavansi nel fiume [1] che è in quella pianura; e il nome di quella pianura fu detto Ḥaṣabò, mi raccontarono.

2. Abbâ Garimâ.

Questa spiegazione favolosa del nome, non abissino, di Garimâ, che probabilmente, come ha notato il Guidi, e come il recente studio dell' Hackspill sulla versione etiopica degli evangeli confermerebbe, è da collegarsi col siriaco Bêtʰ Garmê, è riportata dal Gadla Garimâ.

፩ ቅዱሳን ፡ ንዳ ፡ ሚካኤል ፡ መጺአቶም ፡ ነበሩ ፡ ይብሉታ ። እንድሕር ፡ መጺአቶም ፡ አብ ፡ እንዳ ፡ ሚካኤል ፡ እንታለዉ ፡ ጾም ፡ ነበረ ፡ ይበሃል ፡ ንሳቶም ፡ ግን ፡ ጊዜ ፡ እንተይ ፡ በጽሔ ፡ መኽፈልቲ ፡ ረኽቡታ ፡ ተኻፈሎም ፡ በልዕዎ ። አቡነ ፡ ገሪማ ፡ ግን ፡ ጊዜ ፡ ክሳዕ ፡ ዚበጽሕ ፡ ኢሎም ፡ አቀመጥዎ ፡ ይብሉታ ። እንቴ ቅሞጥዎ ፡ ግን ፡ አይራአይምምን ። እንድሕር ፡ በሊዓቶም ፡ ሐደ ፡ ዐቃቤ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ተዩቃቶም ፡ መን ፡ አሎ ፡ እንካባ ኻትኩም ፡ ቅዳሴ ፡ ኪቀድስ ፡ ዚካእሎ ፡ ኢሉ ፡ ኩላቶም ፡ አይ

[1] ሩባ ፡, cfr. bilin wårabâ, khamir wirbâ, somali webi, kaffa iriyo « fosso, fiumiciattolo », dialetto nuba di Dongola uru, copto eiero, iero, iaro. Cfr. anche il semitico $\sqrt{\overline{wrd}}$ e l'indo-germanico $\sqrt{}$ ru.

ካአለናን ፡ በሉ ፡ አቡነ ፡ ገሪማ ፡ ግን ፡ አነ ፡ እኔኹ ፡ ኢሎም ፡ ቀ
ደሱ ። እቶም ፡ እተረፉ ፡ ቅዱሳን ፡ ንአቡነ ፡ ገሪማ ፡ ሐመይዎ
ም ፡ ከምዚዩ ፡ ኢላቶም ፡ ምሳና ፡ በሊዑስ ፡ ኪቅድስ ፡ ኬደ ፡
ኢላቶም ። ቀዲሶም ፡ ምስተመልሱ ፡ እዉን ፡ ግለልልና ፡ ክንመ
ክር ፡ ኢላቶም ፡ በልዎም ። ንሶም ፡ ግን ፡ ሕራይ ፡ ኢሎም ፡ እዐ
ወ ፡ ገዳም ፡ ምሰይ ፡ ግለል ፡ ኢሎም ፡ እንቲፍለዩ ፡ እንካባኣቶ
ም ። እዐወ ፡ ገዳም ፡ ኰሌው ፡ ምሳኦም ፡ ገለለ ። እቶም ፡ ቅዱ
ሳን ፡ እዙ ፡ ተኣምር ፡ እዚዩ ፡ ምስራአዩ ፡ ቁም ፡ ገሪማ ፡ ነጋሢ ፡
ገረምካና ፡ ኢላቶም ፡ አቈምዎም ፡ ምስቈሙ ፡ እዉን ፡ ይቅረ ፡ ብ
ለልና ፡ ንሕና ፡ ሐሚናክ ፡ ነይርና ፡ ኢና ፡ መኽፈልቲ ፡ በሊዑ ፡ ቀ
ዲሱ ፡ ኢልና ፡ በልዎም ፤ አቡነ ፡ ገሪማ ፡ ግን ፡ እቱ ፡ መኽፈልቲ ፡
አርአይዋቶም ፡ አነ ፡ አይበላዕኹምን ፡ ኢሎም ፡ ዳሓርዉን ፡ ይቅ
ረ ፡ በሉላቶም ። ክሳዕ ፡ ሎሚ ፡ አብ ፡ ዓድና ፡ አብ ፡ ዓመት ፡ አብ ፡
ዓመት ፡ እንዳባ ፡ ገሪማ ፤ ታቦት ፡ ኂዞም ፤ ንዳ ፡ ሚካኤል ፡ ይመ
ጹታ ። አብ ፡ እንዳ ፡ ቅዱስ ፡ ሚካኤል ፡ ይቅድሱታ ፡ ሕዝቢ ፡ ኰሌ
ው ፡ ቅዳሴ ፡ ኪሰምዕ ፡ ይኸይድ ። እንድሕር ፡ ተቀዲሱ ፡ ዓቢይ ፡
በዓል ፡ ይገብሩታ ። እዙ ፡ በዓል ፡ እዚዩ ፡ ስሙ ፡ ገብረ ፡ ተኣምር ፡
ይበሃል ። ተኣምራት ፡ እተገብረሉ ፡ ማዓልቲ ፡ ምባል ፡ ኢዩ ። ።

I nove santi erano venuti alla chiesa [1] di Michele, dicono: dopo venuti, mentre stavano nella chiesa di Michele, fu *tempo di* digiuno, dicesi. Ma essi, prima che venisse il tempo *di rompere il digiuno,* trovarono alquanto da mangiare [2]: di-

---

[1] E d d â contratto per e n d â, propr. « famiglia, tribù », poi « casa » e qui « chiesa »: cfr. saho e n d â, begia é n d a « uomini », che richiama il nuba dei dialetti fadigia e mahassi i d « uomo », pl. u d d ú o o d d ú.

[2] M a k^h f a l t í è quel po' di cibo che per poter attendere l'ora

viso*lo* fra loro, lo mangiarono. Ma l'abuna Garimâ, avendo detto: « *non mangerò* sino a che verrà il tempo », ripose [1] la sua porzione, dicono: mentre però la riponeva, *i suoi compagni* non lo vedevano. Poscia che ebber mangiato, un sacrestano li interrogò dicendo: « Chi è fra voi che possa celebrar la messa? ». Tutti dissero: « Non possiamo ». Ma l'abuna Garimâ, avendo detto « Io, eccomi! », disse la messa. Gli altri santi sparlavano dell'abuna Garimâ così dicendo: « In verità, dopo avere mangiato con noi, *egli* è andato per dir la messa ». Detta la messa, mentre *Garimâ* tornava, *i suoi compagni* gli dissero: « Scostati da noi, affinchè ci consigliamo ». Ed egli avendo detto: « Va bene! » e mentre si separava da loro avendo detto « O bosco, scostati insieme con me! », tutto il bosco si scostò, *si mosse* insieme con lui. Que'santi, al vedere questo miracolo, avendo detto: « Fermati, o Garimâ [2], o re, ci hai stupiti (g a r a m k â n â)! », lo fecero fermare. E, allorchè egli si fu fermato, gli dissero: « Perdonaci [3], noi siamo andati sparlando [4] di te, dicendo: ecco, dopo aver preso cibo, *egli* ha detto la messa ». Ma l'abuna Garimâ mostrò loro quel poco di cibo *che eragli toccato in sorte,* dicendo: « Io non lo ho mangiato ». E poscia li perdonò. — Sino ad oggi nel nostro paese ogni anno, avendo preso il t â b o t della chiesa di abbâ Garimâ, vengono alla chiesa di Michele [5]: nella chiesa di san Michele dicono la messa: il popolo tutto va a sentire la messa. Detta la messa,

---

ordinaria del pasto, prendesi specialmente dopo la comunione, dicendosi invece, negli altri casi. ቍርቢ፡

[1] Plur. *maiestatis.*

[2] Prima di questo miracolo il santo si sarebbe chiamato Yesḥaq, Isacco: la leggenda lo dice re di Roma.

[3] Y q^e r á b a l á « perdonare ».

[4] Nayrná da n a b^h a r á, come p. es. g a y r ó m da g a b^h a r á, s a y r ó m da s a b^h a r á, ecc.

[5] Chiesa in Adua, alla quale già forse accenna Abù Ṣâliḥ nei primi anni del sec. XIII, quando parla dell' incoronazione del re nella بيعة الملاك ميخائيل: Adua era in quel tempo la capitale dell' Etiopia.

fanno grande festa. Il nome di questa festa è detta Gabʰra ta'ǻmmĕr, che vuol dire « il giorno in cui fu fatto il miracolo ».

3. Sayfa Ar'ad.

Il fatto che qui ci si racconta non ne è noto per altre fonti. Scarse notizie abbiamo sul re Sayfa Ar'ad (A. D. 1344-1371): sappiamo che, dopo la sua morte, il trono fu fieramente conteso al figlio di lui Newâya Màryâm, il cui regno, durato dieci anni, sembra essere stato nominale più che effettivo [1]. Un suo rivale verisimilmente era il fratello Dâwit, che poi gli succedette; il che spiegherebbe il perchè della confusione che fa Maqrîzî tra i due principi. Con queste contese devesi forse collegare la leggenda seguente.

ሐፀይ ፡ ሰፈርዓድ ፡ ወዶም ፡ ምስ ፡ ሞተ ፡ ከምዚዩ ፡ ገበሩ ፡ ይብሉታ ። እንቲቅበር ፡ ምሳኡ ፡ ኀደ ፡ ባርያ ፡ ጸር ፡ ጥዋፍ ፡ ዐሥርተ ፡ ጻዕዳ ፡ ጣፍ ፡ ገምቦ ፡ ሚስ ፡ ንወዶም ፤ ዐሥርተ ፡ ቀይሕ ፡ ጣፍ ፡ ገምቦ ፡ ስዋ ፡ ንቱ ፡ ባርያ ፡ አብ ፡ ውሽጢ ፡ መቓብር ፡ ዚህልዎ ፡ ኢሎም ፡ ናብ ፡ መቓብር ፡ አእተውዎ ፡ ይብሉታ ። ንጋሆ ፡ ንጋሆ ፡ እናኼዱ ፡ ናፍቱ ፡ መቓብር ፡ እና ፡ ተቀልቀሉ ፡ ከምይሉ ፡ ኀደረ ፡ ወደይ ፡ ይብልዎ ፡ ንሱ ፡ እዉን ፡ ኩነታኡ ፡ ይነግሮም ። ምስ ፡ ነገሮም ፡ ንስኻኽ ፡ ከመይ ፡ ኢልካ ፡ ኀደርካ ፡ ይብልዎ ፡ ንሱዉን ፡ ሸውዓተ ፡ ትውልድኹም ፡ ከማይ ፡ ይኀደር ፡ ይብሎም ፡ ነበረ ፡ ይብሉታ ። ብድሕሪ ፡ ሸውዓተ ፡ ማዓልቲ ፡ ከም ፡ ወትሩ ፡ እንትጸውዕዎ ፡ ድምጺ ፡ ሰአኑ ። ንቱ ፡ መቓብር ፡ አኽፈቶም ፡ እንትራእይዎ ፡ ሞይቱ ፡ ተረኽበ ፡ ይብሉታ ። ሕዝዉን ፡ እንክባኡ ፡ ነዚየው ፡ ናይ ፡ ሐፀይ ፡ ሰፈርዓድ ፡ ወገን ፡ ዝነገሠ ፡ የለን ፡ ይበሃል ፡ ከ

[1] ጠፍ ፡ ውእቱ ፡, dice la cronica abbreviata, la qual espressione usasi appunto per indicare l'anarchia, conseguenza di lotte per il supremo potere.

መዩ ፡ ባርያ ፡ ዝበሎ ፡ ዳአምበር ፤ ናይ ፡ እቱ ፡ ባርያ ፡ መርገም ፡
ግዲ ፡ ከይኑ ። ። ። ። ። ። ።

L'imperatore Sayfa Ar'ad, dopo che fu morto suo figlio, così fece, raccontano. Mentre lo seppellivano, fece porre nel sepolcro uno schiavo, un fascio di candele, dieci pani bianchi *e* una brocca d'idromele pel figliuol suo, dieci pani scuri *e* una brocca di birra per quello schiavo che era dentro il sepolcro, raccontano. Ogni mattina, andato a quel sepolcro *e* affacciatosi, « come ha passato la notte mio figlio? » gli diceva, e quello *schiavo* gli esponeva il suo stato. Dopo che gli aveva parlato, « e tu, come hai passato la notte? » gli diceva. E quello *schiavo* gli diceva: « Sette tue generazioni come me pernottino! », raccontano. Dopo sette giorni, avendolo chiamato come sempre, mancò la voce, *il re non ebbe risposta*; aperta quella tomba e guardatovi, *lo schiavo* fu trovato morto, raccontano. Ed ora, da quel tempo in poi, non vi fu stirpe di Sayfa Ar'ad che abbia regnato, dicesi; ma fu come lo schiavo aveva detto. Forse è l'imprecazione, *effetto dell'imprecazione* di quello schiavo.

4. Aḥmad ben Ibrahîm.

ግራኝ ፡ ከምዚዩ ፡ ኢሉ ፡ ተወልደ ፡ ይብሉታ ። አቦኡ ፡ ቀሺ ፡ ነበረ ፡ እኖኡ ፡ ግን ፡ እስላመይቲ ፡ ነበረት ፡ ይብሉታ ። እቱ ፡ ቀሺ ፡ ንእአ ፡ ፈታዊት ፡ ገበረ ፡ እናተኀብኤ ፡ ናባአ ፡ ይኸይድ ፡ ነበረ ። ከማኡ ፡ እናገበረ ፡ እንተኸይድ ፡ ሐደ ፡ ለይቲ ፡ ምሳአ ፡ ኀዲሩ ፡ ንቤተ ፡ ኽሲያን ፡ እንተኸይድ ፡ መጠምጠምያኡ ፡ መሲልዎ ፡ ፋጣአ ፡ ጠምጢሙ ፡ ንቤተ ፡ ኽሲያን ፡ እንተአቱ ፡ ራአይዋቶ ። እቶም ፡ ካልአት ፡ ካህናት ፡ ፋጣ ፡ ጠምጢሙ ፡ ምስ ፡ ራአይዎ ፡ ምስ ፡ እስላመይቲ ፡ ኀዲሩ ፡ መጺኡ ፡ ኢላቶም ፡ ብመቈምያ ፡ ወቂአም ፡ ቀተልዎ ። እታ ፡ እስላመይቲ ፡ ሽኡ ፡ ጠኒሳ ፡ ነበረት ፡ ዳሓር ፡ እዉን ፡ እንድሕር ፡ ሞይቱ ፡ ንግራኝ ፡ ወለደት ። ግራኝ ፡ እዉ

ን፡ ዐበየ፡ ምስ፡ ዐበየ፡ መሓዙቱ፡ አቦኡ፡ ዘይፍለጥ፡ ኢላቶም፡
ፀረፍዎ፡ ንሱ፡ እዉን፡ ንግዛኡ፡ ተመሊሱ፡ ንኖኡ፡ አቦይ፡ መ
ን፡ ኢዩ፡ ንገርኒ፡ ኢሉ፡ በላ። ንሳ፡ እዉን፡ ናይ፡ አቦኡ፡ ኵሌው፡
ነገር፡ ነገረቶ፡ አማዋዋቲዉን፡ ገይሩ። ንሱ፡ ግን፡ እዚዩ፡ ምስ፡
ሰምዔ፡ ናይ፡ አቦኡ፡ አማዋዋት፡ ቀሺን፡ ቤተኽሲያንን፡ ክሪኢ፡
አይፈቱን፡ ነበረ፡ ይብሉኻ። ሻኡ፡ ሐፀይ፡ ልብን፡ ድንግል፡ ነጊ
ሦም፡ ነበሩ፡ ውግእ፡ አይነበረን፡ ይብሉኻ። ሰራዊቶም፡ ግን፡ ው
ግእ፡ አውርድ፡ እናበለ፡ ምድሪ፡ ይወግእ፡ ነበረ፡ ይብሉኻ። ዳሓ
ር፡ እዉን፡ ግራኝ፡ ገዛእ፡ ምድሪ፡ ኮነ። ገዛእ፡ ምድሪ፡ ምስ፡ ኮነ፡
ቤተኽሲያን፡ ምችኳስ፡ ሕዝበ፡ ክርስቲያን፡ ምጥፋእ፡ ጀመረ።
ክርስቲያን፡ ኵሌው፡ እዉን፡ ተሰደደ። ሑዲተይ፡ ሳባት፡ ተሰዲ
ዶም፡ ንዓዲ፡ ፈረንጂ፡ ኬዱኻ፡ ይበሃል፡ ንሳቶም፡ እዉን፡ ንቶ
ም፡ ፈረንጂታት፡ አብ፡ ኢትዮጵያ፡ ከምዚዩ፡ ዝበለ፡ አሕዛብ፡
አሎ፡ ቤተኽሲያን፡ ዚትኵስ፡ ሕዝበ፡ ክርስቲያን፡ ዜጥፍእ፡ ኢ
ላቶም፡ እቶም፡ አፍርንጂ፡ እዉን፡ ጠበንጃ፡ ሂቦም፡ ከምዚዩ፡
አቢላትኩም፡ ተኵሱሉ፡ ብመንገዲ፡ እንቲኀልፍ፡ ኢላቶም፡ መ
ኺራቶም፡ ሰደድዎም። ንሳቶም፡ እዉን፡ እቲ፡ ጠባናጁ፡ ኂዛቶ
ም፡ ንዓዳቶም፡ ተመልሱ። ዳሓርዉን፡ አብ፡ ግራኝ፡ በር፡ ከይ
ዳቶም፡ አፍታ፡ ኽሳድ፡ መንገዲ፡ ብታ፡ ግራኝ፡ ዚኼደላ፡ ጕድ
ጓድ፡ ኵዒታቶም፡ አባኡ፡ አተዉታ፡ መሳኹቲ፡ እዉን፡ ገበሩ
ሉ፡ እንቲኀልፍ፡ ምእንቲ፡ ኳትኩሱሉ። ግራኝ፡ እዉን፡ ብ
አኡ፡ እንቲኀልፍ፡ ከምቲ፡ እቶም፡ አፍርንጂ፡ ዛስተምሐርዎ
ም፡ ገይሮም፡ ተኰሱሉ፡ ንሱ፡ እዉን፡ እንታይ፡ ወቅአትኒ፡
ኢሉ፡ ግልጽ፡ በለ። መሊሳቶም፡ እዉን፡ ተኲሳቶም፡ ወቅእ
ዎ፡ ንሱዉን፡ ሰይፉ፡ መዚዙ፡ ንሐደ፡ አም፡ ወቂኡ፡ ሞተ፡

ይብሉታ ። ከሳዕ ፡ ሕዚ ፡ እታ ፡ ዝሞተላ ፡ ስፍራ ፡ ግራኝ ፡ በር ፡ ትበሃል ። ። ። ። ። ። ።

Grâñ così nacque, raccontano. Suo padre era un prete, sua madre invece era una musulmana, raccontano. Quel prete fece di lei una druda, e celatamente recavasi a lei. Mentre così faceva, essendo andato *e* una notte avendo con lei passata, allorchè si recò alla chiesa, essendo il velo di lei parsogli il suo turbante, avvoltolo intorno al capo, lo videro mentre entrava in chiesa. Quegli altri preti, quando videro come egli erasi avvolto intorno al capo una futâ, avendo detto « È venuto dopo aver passata una notte con un'islamita », lo uccisero percotendo *lui* co'bastoni. Quell'islamita allora era incinta, e poi, dopo la morte di lui, partorì Grâñ. E Grâñ crebbe. Come cresceva, i suoi compagni lo insultavano dicendo: « Chi conosce suo padre! ». Ed egli, tornato a casa, disse a sua madre: « Dimmi chi fu mio padre? ». Ella gli narrò tutta la storia di suo padre, esponendo il modo della morte di lui. Egli invero, quando ebbe sentito ciò, *e* il mo' della morte di suo padre, non voleva più vedere preti o chiese. Regnava allora l'imperatore Lebna Dengel, nè eravi guerra, dicono. Ma il suo esercito, dicendo « *O Dio,* fa scendere una guerra! », percoteva la terra, raccontano. Poscia Grâñ divenne signore della terra. Come fu divenuto signore della terra, prese ad incendiare le chiese, a sterminare il popolo cristiano; e tutti i cristiani migrarono via. Alcuni, migrando, andarono al paese dei Franchi, dicesi; e questi dissero a que' Franchi: « In Etiopia avvi un pagano che fa così, che brucia le chiese, che distrugge il popolo cristiano ». E que' Franchi, avendo dato fucili (*ad litt.* un fucile), « Così facendo, sparategli mentre egli passa per la strada » avendo detto, *e* consigliatili, li mandarono via. Ed essi, avendo preso quei fucili, tornarono al loro paese. E poi, andati in Grâñ Bar, in quella stretta della strada per la quale passava, *doveva passare* Grâñ, avendo scavato una grotta, vi entrarono e vi fecero delle feritoie, per spararg'i mentre egli passava di là. E, mentre Grâñ passava per là, essi, facendo come quei Franchi avevano

loro insegnato, gli spararono, ed egli « Che mi ha colpito? » dicendo, si volse indietro. E nuovamente avendogli sparato, lo colpirono; ed egli, sguainata la spada, avendo percosso un albero, morì, dicono. Insino ad ora quel luogo ove egli morì è detto Grâñ Bar.

III. Sovra una tradizione bilin.

I Bogos o Bilin, interessante isola etnografica e linguistica fra le sorgenti del Barca e l'Anseba, viva e precisa serbano la tradizione che la lor patria antica fosse il Lasta, ove tuttora rimangono i loro fratelli, gli Agaw o Khamir, e d'onde essi, al pari di altre popolazioni, sarebbero fuggiti, cercando scampo nell'estremo nord-est dell'Etiopia, in seguito all'invasione d'una regina, che, alla testa d'un esercito di Galla, Sidama, Guraghè, ecc., avrebbe da sud assalito l'*Hatzày* e coperto di devastazioni il paese [1].

Contando i Bogos fra il tempo dell'emigrazione e i dì nostri quattordici generazioni, si è dal 1882 universalmente ammesso che la loro migrazione avvenisse circa tre secoli or sono, in seguito alle invasioni di Aḥmad ben Ibrahìm († 1543). Ma nuovi documenti, che tolgono ogni valore a siffatte genealogie, impediscono di ammetterlo ancora.

Infatti, nel ms. etiop. 35 della Biblioteca Vaticana leggesi che Ewosṭâtêwos, celebre monaco contemporaneo del re 'Amda Ṣyon I († 1343), volendo recarsi ad Alessandria e a Gerusalemme, parte dalla sua dimora, che era certo nel nord dell'Abissinia, e verisimilmente nel Sarâwè, tosto arriva ምድረ፡ ቦጎስ፡ « nella terra dei Bogos », con i cui capi ha un importante abboccamento, e di là passa ሀገረ፡ ክልኤ፡ ማርያ፡ « nel paese dei due Maria », cioè dei Maria Rossi e dei Maria Neri, ben note tribù ancor oggi abitanti a nord dei Bogos. Questi dunque erano stabiliti nelle sedi attuali almeno

---

[1] L. Reinisch, *Die Bilin-Sprache in Nordost Afrika.* Wien 1882, pag. 7.

già quando il codice vaticano fu scritto; vi dovevano anzi abitare da lungo tempo, perchè altrimenti lo scrittore, trattando di fatti del secolo XIV, non si sarebbe volontariamente esposto a inutili anacronismi che avrebbero tolto autorità a tutto il suo racconto. Ora, il codice vaticano paleograficamente si mostra del sec. XV, o, tutt' al più, del principio del XVI, anteriore, quindi, alle guerre di Grâñ. Inoltre, nel ms. etiop. 105 d'Abbadie, un governatore del Ṣarâwê, quello appunto per il quale il codice fu scritto, porta il nome di ብሌን ፡ ሰገዱ ፡ verisimilmente « I Bilin lo venerano » (cfr. Selṭân sagad, Rom sagad, Masiḥ sagad ecc.), nome che sembra indurre a cercare i Bilin non troppo lungi dal Sarâwê; e questo manoscritto è del tempo del re Ba'eda Mâryâm († 1478).

Così essendo, quali furono gli avvenimenti che dal patrio Lasta scacciarono i Bogos? Chi fu la misteriosa regina della loro tradizione? Nella storia etiopica un sol fatto si conosce cui si possa, oggi, pensare; alla fine del secolo X o al principio dell' XI una regina, che un documento arabo chiama ملكة على بني الهموية, assale l'Etiopia, la pone a ferro e a fuoco, la empie di stragi e di rovine, e la trae sin quasi all'ultimo sfacelo. Non è inverisimile, parmi, che costei appunto sia la regina della quale parla la tradizione bilin: certo, la descrizione tristissima che ci vien fatta dell'Etiopia a'suoi tempi è ben quella d'un paese, dal quale, per salvarsi dallo sterminio, popolazioni intere sieno costrette a fuggire [1].

Ammessa l'identità delle due regine, le tenebre che ci nascondono la patria della regina dei Banî al-Hamûyah o al-Hamûtah si diradano alquanto. La tradizione bilin — che, è bene avvertirlo, e per la natura dei fatti cui si riferisce e per la mancanza assoluta di coltura letteraria presso i Bogos, è da ritenersi genuina e indipendente — narra che l'invasione veniva da sud; e la notizia, sfrondata dei particolari che la ac-

[1] Questa maggiore antichità della divisione dei Bilin dai Khamir varrebbe anche a chiarir meglio il perchè della forte differenza delle loro lingue attuali, differenza tale che gli uni più non comprendono gli altri.

compagnano (p. e. composizione dell'esercito invasore, nel quale figurano i Galla, che in realtà solo nella seconda metà del sec. XVI entrarono nel cuore dell'Etiopia), è confermata dalla direzione presa dagli emigranti. I Banî al-Hamûyah allora non potrebbero più ricercarsi nè tra i Falâšâ, abitanti a nord-ovest del Lasta, nè nel Beguenâ, che è del Lasta la provincia settentrionale: dovrebbero invece cercarsi a sud o a sud-ovest.

È curioso che appunto a sud e a sud-ovest leggende riferiteci da testi del principio del sec. XVI pongano un regno di donne o retto da donne; pur troppo, le apprendiamo da scrittori europei, e per conseguenza non genuine, ma alterate, corrotte [1]. L'Alvarez, che fu in Etiopia dal 1520 al 1527, riporta che « dizẽ que nas cabeças destes reinos de Damute guorage contra ho sul he ho reino das amazonas » [2]; ma il suo racconto e per sè stesso e pel ciarparme classico che lo riveste non merterebbe certo la più piccola considerazione. Più importante è un' altra fonte, assolutamente indipendente dall'Alvarez, cioè un itinerario abissino del 1523, raccolto dalla bocca d'un monaco etiopico e conservato in un codice cartaceo della Biblioteca Nazionale di Firenze [3], ove tra l'altro leggesi: « Et prima mi disse che da Barara per megio vi era Damot, provincia grandissima..... la qual provincia era ricca d'oro finissimo, et di là da tal parte confinante con il mare

---

[1] Nel መጽሐፈ ፡ ምስጢረ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ leggesi: ወዘሪ ፡ ዘራዊያን ፡ ብሂል ። ሕዝብ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ መንገለ ፡ አድባረ ፡ እሳት ፡ ወሊባ ፡ አረቢሆሙ ፡ ለእሉ ። ወባሊ ፡ ይነብሩ ፡ ኀበ ፡ ትነግሥ ፡ ብአሲት ፡ መንገለ ፡ ሠርቁ ፡ ለደፌት ። ወለይእቲ ፡ ብእሲት ፡ እንተ ፡ ትነግሥ ፡ ሶበ ፡ ቀርበ ፡ መዋዕሊሃ ፡ ይእኀዝዋ ፡ ሰደጥን ፡ ወያነግሡ ፡ ፲ ፡ ህየንቴሃ ፡ ከመዝ ፡ ያነግሡ ፡ ለውእቱ ፡ ብሔር ፡ እስከ ፡ ለዓለም ። Ma parmi che questa regina, la cui leggenda, se mal non ricordo, è pur riportata da scrittori arabi, nulla abbia di comune con la nostra. Certo, questo ባሊ ፡ non è la ben nota provincia a SE dell' Etiopia: forse è corruzione per ሊባ ፡ « Libia ».

[2] Francisco Alvarez, *op. cit.*, p. 166.

[3] P. Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*. Prato 1879, p. 217-222.

Oceano verso Megedis, dove è la provincia di Voge [1], sottoposta a regine e non re; et con questo gran reame et molti altri, regna regina una gran regina chiamata..... la quale faceva guerra con il lor Presto imperatore, et che ora con questo Presto Davit s' era accordata et pacificata, pagando tributo. Et che l'usi di tali provincie sono di non voler se non donne per regine, et sono bellicosi uomini; et che di quà dalla detta provincia di Damot, ecc. ». — E più sotto: « Et prima sotto il capricorno dov'è la provincia di Uoge verso merigio che è paese che li abitanti non vogliono se non regine che li governino, come ho detto di sopra, passa una fiumea detta Uobi ecc. ». — Fonti sicurissime escludono la possibilità di un siffatto regno nel secolo XVI, nel XV, nei primi tempi del XIV. È dunque una leggenda, una tradizione evidentemente assai alterata. Se l'editore dell'itinerario avesse letto il nome della regina, o, con sufficienti indicazioni, avesse permesso di rintracciare il codice contenente l'itinerario, la questione sarebbe, con ogni verisimiglianza, risolta. In ogni caso l'esistenza stessa della leggenda è importante. È ora lecito di vedere fra questa, la tradizione dei Bilin e la notizia storica della ملكة على بني الهموبه un nesso? Non oserei affermarlo, come non oso proporre per la prima radicale del nome الهموبه una correzione — alquanto sensibile a dire il vero — che permetta di leggere in quel nome, certamente corrotto, il nome di una nota belligera provincia del sud-ovest. Ma forte è la tentazione di farlo.

---

[1] Non il Wâg del Lasta, ma il Wagê della storia di 'Amda Ṣyon I, l'Oyja dell'Alvarez, che lo pone presso il Gurâgê, l'Oge del d'Almeida, che nella sua carta del 1662 lo colloca a sud del lago Zwây.

Conti Rossini Carlo.

SUL CAP. XL DEL GENESI

Il cap. XL del Genesi fa parte della storia di Giuseppe (capitoli, XXXVIII-L), e parla de' sogni interpretati dal servo di Potifar ai due suoi compagni di carcere.

Una naturale correlazione fra tali sogni e la loro spiegazione si presenta sollecita e spontanea, e ad essa ci si è arrestati finora. Ma forse un più profondo esame potrebbe gittar nuova luce su questo racconto.

Che la storia di Giuseppe offra numerose tracce d'influenza egiziana, e nei vocaboli e nelle tradizioni e nella descrizione de' costumi, è oggimai ben noto. Egizio è il nome di *Pôṭîfera'* Pa-tu-pa-Ra; egizio quello della moglie di Giuseppe *Âsenat;* egizio quello da Faraone imposto al giovane Ebreo, *Safnat Pa'nēaḥ.* Egiziani parimente sono il nome della prigione, dalla quale anzi Menfi prendeva un de' suoi nomi; quelli del Nilo, *Ye'ôr,* delle sue sponde, *sâfâh,* (o plur. *sâfôt*) delle sue erbe, *âḥû;* quello de' sapienti, *ḥarṭummîm,* chiamati a spiegare il sogno del re; quello con cui Giuseppe fu acclamato dal popolo, *Abrêk.* [1] Le sette vacche del sogno di Faraone trovano mirabile riscontro nel capitolo 148 del Libro dei Morti; alla leggenda della biblica carestia dei sette anni forse accennano il decreto di Canopo, l'iscrizione di El Kab e l'altra famosa di Sehel;

[1] Ma l'origine egizia di alcuni di questi nomi è contestata: così, p. es , l'Halévy confronta *abrêk* con l'assiro *abarakku,* femm. *abarakkatu* « nobildonna, sovrana, » e *ḥarṭummîm* con *ḥôṭem* « naso, becco », figuratamente « capo, uomo distinto », in neo-ebraico *ba'al ha ḥôṭem.*

la tentazione di Giuseppe richiama un episodio analogo del romanzo dei due fratelli, e, infine, per non insistere di più in questa esposizione, gli stessi costumi tratteggiati nella narrazione dei sogni del nostro cap. XL perfettamente corrispondono a quelli riprodotti su antichi monumenti egiziani.

Qual meraviglia dunque se in questo stesso cap. XL ci avvenisse di trovare nuòve tracce di quella influenza egiziana, che sì largamente riscontrasi in tutta la storia di cui esso fa parte?

Ora, in qual conto gli uccelli fossero tenuti in Egitto è già stato dimostrato dal prof. Ernesto Schiaparelli. Per l' Egiziano gli uccelli — ed appunto quelli più comuni, toltine la rondine, i migratori venienti dal sud-est e dall'est, ed altri pochi, quali lo sparviero, l'avvoltoio, ecc. — erano esseri odiosi, cattivi. La leggenda narrava che Set ed i suoi, inseguiti dal vindice Oro, per trovare salvezza dalla morte imminente eransi trasformati in capre, in uccelli ed in pesci. Ne seguì che questi esseri rimasero invisi agli Egizi. — « Per citare un esempio evidentissimo, scrive l' illustre egittologo italiano, non abbiamo che ad osservare quel gruppo di statue e di stele, che rappresentano il trionfo del principio benefico sul malefico col mito del giovine Oro che calpesta e stringe in pugno gli esseri malefici della natura, e vedremo, insieme ai coccodrilli ed ai rettili di ogni specie, rappresentate le gazzelle e gli uccelli. Continuando in questo ordine d' idee, la leggenda aggiunge che Oro aveva compito il suo mandato di vendicare il padre Osiride contro i suoi nemici, ed essendosi questi trasformati in capre ed in gazzelle « furono immolati in presenza di questi Dei principali, finchè uscì il sangue loro ».... ed altrove « Chepra, che è nella sua barca, abbatte Apapi ogni giorno.... « distrugge i nemici d' Osiride, li abbatte nella barca di Ra », mentre « taglia Oro le loro teste nell' aria sotto forma di uccelli, precipita essi a terra sotto forma di gazzelle, nell'acqua sotto forma di pesci ». [1]

Questo modo di riguardare gli uccelli ha pur riscontro nei sacrifici; i quali, come già il Lefébure aveva notato, erano per gli Egizi; non già l' offerta di cosa gradita agli Dei, ma per contro una rivendicazione, immolandosi vittime in odio alla divinità. Infatti, nei sacrifici; in occasione dei funerali, i quali dovevano essere conformi

[1] Schiaparelli E. *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani*, pagine 85–94.

a quelli d' Osiride, immolavansi anche uccelli, il cui nome dallo Schiaparelli è tradotto « colomba ». [1]

Questa leggenda sulla trasformazione di Set e de' suoi era popolarissima in Egitto: numerose figure ne' templi e il costante uso dei funerali dovevano ad ogni passo richiamarla alla mente. Nulla di più facile, pertanto, che una traccia se ne trovi nel sogno d' uno degli alti funzionari, della corte reale, precisamente come le mistiche sette vacche, così spesso rappresentate nelle pitture e ricordate nel Libro dei Morti, confusamente appariscono nel sogno del dormente Faraone, raccontato nel cap. XLI. [2]

Adunque, l' interpretazione dei due sogni può dipendere non solo dal modo con cui i sogni stessi si svolgono, ma pure, secondo le credenze egizie, dagli esseri che vi figurano. In quello del fortunato coppiere si mostra l' essere buono, l' essere di vita, il Faraone [3]; nel sogno del disgraziato panattiere, invece, si agitano foschi sciami d' esseri malefici, infausti.

Conti Rossini Carlo.

---

[1] Schiaparelli, *ib.* — Il Prof. Schiaparelli mi fa osservare come, secondo ogni verisimiglianza, gli uccelli, cui principalmente si allude come esseri in cui si sieno trasformati i seguaci di Set, debbano essere quelli che, stabilmente di stanza in Egitto, e cibandosi di cereali, maggior danno recavano ai campi, e specialmente i piccioni ed i passeri, i quali ultimi sono comunissimi in Egitto. È notevole altresì che il segno del passero è, nell'uso egiziano, adoperato come determinativo d'ogni idea di piccolezza, di miseria, di cosa cattiva in genere, il che potrebbe anche connettersi con le idee sovra esposte. Certo, la natura audace dei passeri ben si attaglia agli uccelli del nostro sogno.

[2] Ricorderò che, secondo coloro che ammettono la pluralità redazionale del genesi, e specialmente secondo il Wellhausen, il cap. XLI sarebbe, almeno per il fondo, dovuto allo stesso autore elohista al quale è attribuito il cap. XL.

[3] In qual conto i Siri soggetti ad Amenophis III e ad Amenophis IV avessero il loro signore lo si rileva anche dai titoli che gli son conferiti nelle tavolette di Tell el-Amarna: *enya anparya anmešya šari belaya* « mio signore, mio sole, mio Dio, signore della mia vita », *anpar ša ittazi ina muhhi mat matati ina udmi ŭ udmima kima šimaat anpar* « sole che brilli sovra l'universo per giorni infiniti, munito delle insegne (?) del sole », ecc.

IL BRAHMÁN NEL RIGVEDA

Nei testi rituali dell'India troviamo spesso fatta menzione di quattro preti addimandati: *Hotar*, *Udgâtar*, *Adhvaryu*, *Brahmán*.

L' *Hotar* recita versi (*ṛic*) ed invita con questi gli dei ad aggradire il sacrificio; l' *Udgâtar* ha il compito di accompagnare col canto (*Sâman*) la pratica sacrificale; l'*Adhvaryu* più che parlare opera, in quanto che è di sua spettanza l' accudire al fuoco e allo strato sacrificale, il porre in ordine e purificare gli utensili, il cuocere le vivande, premere il Soma, ecc.; e il *Brahmán* infine, tacendo, sorveglia l'intero sacrificio, e, se per avventura uno dei preti funzionanti è caduto in qualche errore, sa egli trovarci riparo, impedendo così che il sacrificio diventi irrito o anche dannoso al *Yajamâna*, alla persona cioè per conto della quale l' opera sacrificale ha luogo.

È noto che oggi il nuovo indirizzo preso dagli studî vedici è quello di considerare il Rigveda più come un documento indiano che ario, e, raccostandolo alla letteratura posteriore, comprenderne lo spirito e risolverne gli enigmi. Alle parole vediche si suole oggi attribuire quello stesso significato tecnico che esse hanno nei testi rituali; epperò anche rispetto ai quattro preti anzidetti si è tentati a volere rintracciarli già nella *Saṃhitâ* del Rigveda.

Tale assunto si lascia facilmente provare per l'*Hotar*, l'*Adhvaryu* e l'*Udgâtar*, che troviamo più o meno, nominati nel Rigveda nella loro qualità di preti sacrificatori o *ṛitvijas*; ma urta invece in una grave difficoltà riguardo al *Brahmán*. *Brahmán* infatti è parola che ammette più sensi, e nei passi del Rigveda in cui essa appare, resta dubbio in quale dei suoi significati bisogna circoscriverla.

Il Dizionario di Pietroburgo attribuisce alla parola *Brahmán* nel Rigveda, due significati:

1° Brahmano, prete in generale ossia persona edotta nella scienza sacra;

2° Quel prete cui spetta la direzione del sacrificio e che deve conoscere i tre Veda.

Il Grassmann nel suo lessico aggiunge che la parola *Brahmán* in certi passi designa già la classe dei preti contrapposta a quella dei guerrieri.

Ma ambedue, il Roth e il Grassmann, fanno di gran lunga prevalere il primo significato, mentre il secondo viene dal Roth riconosciuto soltanto in RV. 2, 1, 2; 9, 96, 6; 10, 71, 11; 107, 6; dal Grassmann in RV. 2, 1, 2 = 10, 91, 10.

Ben è vero che il Roth citando sotto la rubrica I il passo 10, 141, 3, ove *Bṛihaspati* è chiamato *Brahmán*, aggiunge: worunter nach späterer Auffassung die Bed. 2 verstanden wird.

Il Geldner [1], a differenza del Roth e del Grassmann, procura di dimostrare che assai più numeroso è il numero di quei passi in cui vien fatta menzione del *Brahmán* dei testi rituali; e, poichè *Bṛihaspati* vien chiamato alle volte *Brahmán*, altre volte *Purohita*, conclude il Geldner, *Purohita* e *Brahmán* sind fast identische Wechselbegriffe geworden; in altri termini, il *Purohita* o cappellano del re, dovendo aver luogo un sacrificio, veniva dal suo signore sempre prescelto ad esercitare la funzione di *Brahmán*.

Senonchè la pubblicazione del libro dell'Oldenberg « Die Religion des Veda » ha fondamentalmente mutato i termini della questione. Insino a lui i Vedisti non revocavano in dubbio il secondo significato attribuito dal Roth alla parola *Brahmán* nel Rigveda, perocchè in due inni ad Agni (2, 1, 2; 10, 91, 10), trovavano una lista di preti in cui è menzionato altresì il *Brahmán:* « a te, o Agni, appartiene l'ufficio dell'Hotar, a te l'ufficio del Potar giusta la regola, tuo è l'ufficio del Neshṭar, tu sei l'Agnîdh del pio, tuo è l'ufficio del Praçâstar, tu eserciti la funzione di Adhvaryu, tu sei il *Brahmán* e il capo di famiglia nella nostra casa ».

Orbene l'Oldenberg ha fatto osservare che il *Brahmán* nominato in questa lista è il prete che nei testi rituali appare sotto il

---

[1] *Vedische Studien*, zweiter Band, Stuttgart 1892, s. 143 u. f.

nome di *Brâhmaṇâcchaṃsin* e che, secondo Kâtyâyana (IX, 8, 11), vien chiamato in linguaggio solenne semplicemente *Brahmán*. Il suo ufficio consisteva nel recitare versi in omaggio ad Indra e nel prestare aiuto all'*Hotar* di cui è uno degli assistenti. Che di questo prete sia infatti parola nel RV risulta altresì dalla parola *Brâhmaṇa* che appare in 1, 15, 5; 2, 36, 5, nel significato di recipiente da bere, di un vaso cioè appartenente appunto al *Brâhmaṇâcchaṃsin*, secondo ha dimostrato l'Haug. [1]

« Kennen wir so » dice, e con ragione, l'Oldenberg [2]; « für die ältere Zeit die Bezeichnung Brahman in andrer technischen Verwendung, so wird es eben dadurch um so viel wahrscheinlicher, dass sie damals in jener technischen Verwendung in welcher die spätere Zeit sie brauchte, nicht existirt hat ».

Come io testè dicevo, la questione è ormai capovolta, e più che credere menzionato di frequente nel RV il *Brahmán* dei testi rituali, ci domandiamo: conoscono gl'inni del RV questa figura di prete, questo *Brahmán* che ha da presiedere al sacrificio?

Certo non è di poco momento il fatto che il Roth fra circa cinquanta volte che la parola *Brahmán* ricorre nel RV, le attribuisce il secondo significato di *Hauptpriester* soltanto in quattro passi, di cui uno è per giunta il verso 2 (2, 1) di cui si è discorso. Il Grassmann, ancora più cauto del Roth, prende *Brahmán* nel suo significato tecnico soltanto una volta, e cioè nel medesimo verso 2 (2, 1). Intendo dire che ai due illustri Vedisti non è apparso nessun indizio sufficiente, nella generalità dei casi, a dare alla parola *Brahmán* un significato diverso da quello di prete in generale, di persona esperimentata nel sacro sapere.

Inoltre l'affermazione del Geldner che il *Purohita* o cappellano reale funzionava regolarmente da *Brahmán* qualora il suo re ordinava un sacrificio, è stata scossa nella sua base dall'Oldenberg, il quale mostra [3] come nel RV sia l'*Hotar* il prete più cospicuo ed importante, e che assai probabilmente nel tempo ṛigvedico il *Purohita* assumeva in un sacrificio di preferenza la funzione di *Hotar*. In fa-

[1] *Brahma und die Brahmanen*, München 1871; nota 8, pag. 39 e seg.

[2] *Die Religion des Veda*, Berlin 1894; pag. 396 e seg.

[3] Op. cit. pag. 380 e seg.

vore di tale opinione parla l'esempio che ci offre il RV nell' inno 98 (maṇḍala 10), dove vediamo il *Purohita* Devâpi eletto da *Çaṃtanu* alla funzione di *Hotar*.

L' Hillebrandt, pure accettando le conclusioni dell'Oldenberg, soggiunge [1] che la complicazione del rituale fa già nel RV presumere l'esistenza di quel prete chiamato a dirigere e sorvegliare il sacrificio. Ma è bene osservare che appunto in materia di preti è assai poco sicuro di voler commentare il RV coi testi rituali, perocchè indizî di non poco rilievo ci sono scorta a vedere un periodo evolutivo non pure nel numero e nelle dignità dei preti, ma nel rituale in generale, prima che quest' ultimo si consolidasse stabilmente. Dal tempo rigvedico al postṛigvedico non si passa di certo senza evoluzione, e presumere si può piuttosto che il meno complicato ha dato luogo al più complicato. Gli stessi testi rituali accennano a differenze tra il culto antico ed il moderno, [2] e per ciò che riguarda le dignità sacerdotali, esse nel RV variano non poco da quelle del rituale posteriore. Alcunî nomi di preti che ricorrono nel RV, non si rinvengono nei testi più moderni, così per esempio l' *Āvayâ* (*h*), il *Grâvagrâbha*, il *Çaṅstar*, dei quali è parola in 1, 162, 5; e viceversa non mancano nomi di preti nei testi rituali che invano si cercherebbe rintracciare nella Saṃhitâ del RV. A parlar quindi di presunzioni parmi tanto legittima quella dell' Hillebrandt, quanto l' altra che vorrebbe vedere nel *Brahmán* in senso tecnico una figura di prete ignota al tempo antico, e sorta soltanto allora che il culto vieppiù complicandosi ingenerò il bisogno di creare una nuova dignità sacerdotale con l'obbligo di presiedere e sorvegliare l' opera degli altri preti.

Alla risoluzione della presente questione può senza dubbio contribuire l'etimologia del neutro *Bráhman* a cui è da ravvicinarsi il mascolino *Brahmán*. *Brahmán* è colui che possiede il *Bráhman*, appunto così come *Dharmán* è chi ha in sè il *Dhárman*.

L' Haug [3] deriva la parola Bráhman dalla radice *bṛih* (crescere) più il suffisso *man*, e le attribuisce i seguenti significati:

---

[1] *Vedische Opfer und Zauber* nel *Grundriss der Indo-Ar. Phil. und Altertumskunde* herausg. von G. Bühler. III Band, 2 Heft, p. 13, Strassburg 1897.

[2] Weber, *Indische Studien*, X, pag. 156 e seg.

[3] Op. cit. pag. 5 e seg.

1° Germoglio;

2° Incremento, prosperità;

3° Mezzo all'accrescimento e alla prosperità;

4° Forza impulsiva della Natura e quindi l'Essere assoluto.

Il primo significato è al tutto estraneo al RV e al sanscrito classico, ma appare invece nella parola zenda *Baresman*, la quale designa certi ramoscelli cui i preti, recitando alcune formole sacre, spiccano dall'albero, e dopo d'averli legati insieme in un fascio l'adoperano durante la cerimonia *Izeschne*, un avanzo, come vuole l'Haug, des altindischen Somaopfers. E poichè nel sacrificio del Soma appo i Brahmani, continua l'Haug, si fa uso del pari di un fascio d'erba *Kuça* che dee passare da una mano all'altra e il cui nome è *Veda* ossia un sinonimo di *Bráhman*, es unterliegt kaum einem Zweifel, dass dem Worte *Bráhman* wirklich ursprünglich die Bedeutung «Spross, Gewächs» zugekommen ist.

L'Haug crede inoltre vedere il secondo significato d'Incremento, prosperità in RV 7, 103, 8.

Ma senza dubbio il terzo significato prevale nel RV, cioè quello di Mezzo all'accrescimento e alla prosperità, e in tal senso *Bráhman* è un'espressione sinonima di *ṛik, stoma, stotram, uktha, gîh.* [1]

L'Henry a questa etimologia oppone [2] il fatto che dalla radice *bṛih* dovrebbesi avere *barh* e non *brah*, e vorrebbe invece raccostare *Bráhman* alla radice *bhrâj* (ardere, splendere). Egli è per altro costretto ad ammettere nella lingua madre accanto a *bhleg (bhrâj, φλέγ-ω) un doppione in sonora aspirata *bhlegh che sarebbe appunto il prototipo del nostro *brah*. A quel modo, dice l'Henry, che σιγ-άω ci riconduce a una radice *swig, e schweigen a un'altra *swigh; τρέχ-ω a *dhregh e dhráj-ati a *dhreg; del pari *bhrâj* presuppone un *bhleg, e *brah* un *bhlegh.

Lasciando stare che l'intera costruzione dell'Henry ha del ricercato e dell'artificiale, facciamo osservare soltanto che il signifi-

---

[1] Vedi Ludwig, *Der Rigveda oder die Heiligen Hymnen der Brâhmana*, III Band, *Die Mantralitteratur und das Alte Indien*, pag. 220, Prag. 1878.

[2] Les livres X, XI et XII de l'*Atharva-Veda* traduits et commentés par V. Henry, Paris. Prèface, pag. VIII e IX.

cato di ciò che arde, ciò che splende non può a niun costo adattarsi alla parola *Bráhman* la quale negli inni del RV va alle volte tradotta, come ho già detto più sopra, nel senso di verso, inno, canto; altre volte in quello di formola sacra, dotata di magico potere, la quale, adoprata in battaglia, apporta vittoria, come ad esempio in VII, 33, 3: « o Vasishṭhidi, per mezzo del vostro *Bráhman* Indra ha recato aiuto a Sudâs nella battaglia dei dieci re »; ovvero anche fende la rupe ove sono nascosti i tesori degli avari, dei Paṇi, come in 2, 24, 3: « fuori spinse le vacche (Bṛihaspati) e col *Bráhman* fendette la caverna ».

Soltanto al *Bráhman* sinonimo di *âtman*, potrebbe in certo modo convenirsi il significato di ardente e fulgido, ma è noto che nel RV questo concetto dell'Essere unico ed assoluto non appare per nulla. *Bráhman* in quest' ultimo senso appartiene ad una epoca postṛigvedica, e su ciò non corre dubbio.

Quanto alla difficoltà che fa notare l'Henry di derivare *brah* da *bṛih* dovendosi regolarmente avere *barh*, essa mi pare facile a scansare se si pensa che la metatesi è stata favorita dalla pronuncia piuttosto incomoda delle tre consonanti r h m, e che il parlante invece di *Bárhman* è stato naturalmente portato a pronunziare *Bráhman*. L'etimologia dell' Haug mi sembra quindi la più naturale, e da essa apprendiamo che *Brahmán* è originariamente chi possiede una parola, o un verso, o una formola atta ad apportare incremento e prosperità.

Ciò premesso importa ora delineare in breve la figura del *Brahmán* quale ci viene presentata dai testi rituali, per indagare quindi se tracce di una tale dignità sacerdotale sono già da ravvisarsi nella Saṃhitâ del RV.

Durante la pratica sacrificale il *Brahmán* sul suo seggio, posto a destra dell' Âhavanîya, sorveglia l' opera degli altri preti tacendo (vâgyataḥ), [1] perocchè è con la mente che egli ha da adempiere al suo ufficio, non già con la parola (*manasaiva brahmâ saṃskaroti*) [2]. Sovente l' *Adhvaryu* si rivolge a lui durante il sacrificio onde avere l' autorizzazione a compiere una data pratica, ed il *Brahmán* dà

[1] *Vaitâna-Sûtra*, edited by Dr. Garbe, London 1878, I, 1.

[2] *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, edited by M. Haug (1, 5, 33).

questa autorizzazione sempre a bassa voce, talchè più che parlare mormora (*jalpati*). Così, per esempio, l'*Adhvaryu* domanda: « o *Brahmán*, posso apportare l'acqua? »; ovvero dice: « o *Brahmán*, voglio versare il *havis* »; « o *Brahmán*, voglio tracciare il primo perimetro della *Vedi* » ecc.. ecc; ed il *Brahmán* rispettivamente gli risponde a bassa voce: « adduci l'acqua »; « versa il *havis* »; « traccia il primo perimetro della *Vedi* » e così via.[1] Egli solo è degno di mangiare le vivande dette *prâçitra*, reputate troppo sacre per gli altri preti;[2] e, come gli altri *ṛitvijas*, riceve anche lui la mercede (*dakshiṇâ*) dal *Yajamâna*. Senonchè vien paragonata al compenso che si dà al medico codesta mercede del *Brahmán*, la di cui opera è infatti quella di curare il sacrificio nel caso esso si ammali (yajñasya haisha bhishag yad brahmâ yajñâyaiva tad bheshajaṃ kṛitvâ harati).[3]

Nel *Brahmán* finalmente si esige un alto sapere: egli dee avere studiato i tre Veda in modo da saperli a mente, dee essere cioè un *brahmishṭha*.[4]

Se ora consultiamo il RV non troviamo nessun indizio sicuro che ci scorga a riconoscere nella parola *Brahmán* il prete testè descritto; ma invece si lasciano in moltissimi esempî facilmente ravvisare i seguenti significati:

I. *Prete in generale o sacro vate.*

Segnatamente in quei passi in cui troviamo il numero plurale, in cui si parla dei *Brahmâṇas* in generale; questi ci si presentano come l'intera classe dei preti e non già come una particolare classe tra essi:

« In una col carro io freno, o Indra, i tuoi due destrieri aggiogati per mezzo della parola, affinchè tu largisca ai *Brahmani* » (8, 45, 39);

« Negli spazî senza fondo Indra penetrò fino al Gandharva, per essere d'incremento ai *Brahmani* » (8, 77, 5);

---

[1] Vedi: Hillebrandt, *Das Altindische Neu-Und Vollmondsopfer*, Jena 1879, pag. 18, 27, 53.

[2] *Vaitâna-Sûtra*: III 7-15.

[3] *Aitareya Brâhmaṇam* (1, 5, 34).

[4] *Çatapatha-Brâhmaṇam* 11, 5, 8, 7.

« Abbandona il *çâmulya* (camicia di lana), partisci la ricchezza tra i *Brahmani* » (10, 85, 29).

Col medesimo significato generico dato dal numero plurale, appare la parola *Brahmán* in 1, 33, 9; 164, 45; 5, 31, 4; 32, 12; 8, 96, 5; 10, 85, 3, 16.

Spesse volte *Brahmán* è epiteto dato a divinità cui nessuno sarebbe tentato di paragonare al prete che sorveglia il sacrificio, come ad esempio, i Maruti (5, 29, 3), Indra (6, 45, 7; 8, 16, 7), Soma (9, 96, 6).

Agni è chiamato anche lui *Brahmán* (7, 7, 5): « Eletto Agni il destriere è venuto e si è assiso sul seggio degli uomini, lui il *Brahmán*, il protettore... » Più su nello stesso inno leggiamo: « prîṇîté agnír îḷitó ná hótâ, » e in generale nel RV Agni è chiamato sempre l' *Hotar;* ma l' *Hotar* appartiene in senso più lato alla classe dei Brahmani, è un *Brahmán* anche lui, talchè Agni è *Brahmán* in senso generico, ed è *Hotar* in senso più ristretto, riguardo alle particolari sue funzioni. Così del pari gli Açvini cui si dà di regola l'appellativo di *Adhvaryu*, vengono anche essi paragonati a due Brahmani in 2, 39, 1; « *brahmáṇeva* vidátha ukthaçá'sâ ».[1]

Colpisce inoltre il fatto di vedere assai spesso il *Brahmán* posto in relazione con la pressatura del Soma e col dio Soma in generale.

« Nella festa invero del Soma, nell' ebbrezza, il *Brahmán* ha prodotto incremento » (1, 80, 1);

« Codesto Soma è il seme del prolifico destriere, questo *Brahmán* è il supremo cielo della *Vâc* » (1, 164, 35);

« Dopo che il *Brahmán* commise i macigni, onorando gli dei e servendoli con dimessa devozione, Atri pose l'occhio di Sûrya nel cielo.... » (5, 40, 8);

« Noi *Brahmani* provveduti di Soma, te bevitor di Soma, o Indra, col compagno[2] invochiamo, noi ricchi di (Soma) premuto » (8, 17, 3);

---

[1] Ben è vero che *uktha-çás*, è un termine tecnico adoperato per designare l'*Hotar*. Sarebbero qui gli Açvini chiamati i due *Hotar?* In tal caso resterebbe sempre provato il significato generico di *Brahmán*.

[2] Il Ludwig traduce yujá con lo strumentale (mit deinem Freunde), ma il Grassmann accetta nel suo lessico lo strumentale con riserva mettendo un punto interrogativo. Sarebbe qui il caso di

« Quel *Brahmán* che sacrifica (per gli altri), quegli che sacrifica (per sè), quegli che preme (il Soma) e cuoce, si compiacerà di Indra » (8, 31, 1);

« Non vi ha più invero debito pei *Brahmani* che solleciti hanno premuto (il Soma). Non fu bevuto gratis il Soma » (8, 32, 16);

« Là dove, o Pavamâna, il *Brahmán* pronunziando la parola in forma d'inno, col macigno grandeggia nella festa del Soma, generando col Soma giocondità, quivi, o Indu, tu per Indra scorri » (9, 113, 6);

« Molti, perchè pestano un'erba, credono di bere il Soma: niuno assaggia quel Soma che i *Brahmani* conoscono » (10,85, 3).

Anche in quest'ordine d'idee siamo le mille miglia lontani dal *Brahmán* dei testi rituali. Qui abbiamo da fare con una classe di persone investite dell' ufficio di premere il Soma e di farne offerta agli dei, segnatamente ad Indra. L'Haug cui non è sfuggita siffatta relazione tra i Brahmani e il Soma, dice a tal proposito:[1] « Eine nähere Untersuchung aller Stellen des Rigveda, in denen das Wort *Brahmân* sich findet, hat mir gezeigt dass es weder « Beter » noch « Priester » im strengen Sinne des Wortes bedeuten kann. Die *Brahmâṇas* sind dort keine « Beter »; für den Gebetspriester, d. h. denjenigen, welcher die Verse des Rigveda, die beim Opfer unentbehrlich sind, zu sprechen hat, findet sich schon in alten Liedern der Name *Hotar*, d. i. Rufer. Ja die *Brahmâṇas* sind sogar manchmal (wie RV. 1, 10, 1) von den « Sängern » und « Recitirern » beim Opfer unterschieden und bezeichnen diejenigen, welche den Saft der Somapflanze auspressen, und ihn den Göttern opfern und selbst trinken. Ja gerade die Bereitung des Somatrankes scheint schon sehr früh das eigentliche Metier der *Brahmâṇas* gewesen zu sein (vgl. RV 5, 40, 8. 8, 31, 1. 32, 16. 9, 112, 1.); desswegen ist auch *Soma* gerade der Gott der Brahmanen, und sie allein haben das Vorrecht, ihn in Gestalt des Pflanzensaftes zu trinken. Sie sind zwar Priester, bilden aber unter denselben eine besondere Klasse... »

Se qui l' Haug vede giusto non vogliamo nè affermare nè negare; per noi è soltanto prezioso il rivendicare ad un significato

---

apportare una piccola modificazione al testo e leggere *yújam* fondandosi sul passo parallelo 8, 62, 6: « jushṭví dákshasya somínaḥ sàkhâyaṃ kriṇute *yújam* bhadrá índrasya râtàyaḥ »?

[1] *Brahma und die Brahmanen*, pag. 8.

generico e al tutto estraneo a quello di *ṛitvij* la parola *Brahmán* sempre che essa ci si presenta in rapporto col Soma.

Un altro indizio non meno sicuro per attribuire a *Brahmán* un significato generico l' abbiamo nei passi in cui *Rishi* e *Brahmán* sono posti l' uno accanto all'altro in guisa da sembrare due espressioni quasi sinonime; così in 8, 16, 7 ove è detto che Indra è *Brahmán* ed è *Rishi*; in 9, 96, 6 ove Soma è chiamato il *Brahmán* degli dei e il *Rishi* fra i vati; in 10, 107, 6; 125, 5 ove leggiamo: « Lui (quegli che dona la *dakshiṇâ*) chiamano *Rishi*, lui *Brahmán*...»; « Quegli che io amo, questi rendo io possente, *Brahmán, Rishi* e saggio ».

II. *Brâhmaṇâcchaṃsin.*

Oltre che nei due passi 2, 1, 2 = 10, 91, 10 di cui si è già discorso, sarei inclinato a vedere il *Brâhmaṇâcchaṃsin* in 4, 9, 4, dove Agni vien chiamato parimenti *Hotar*, *Potar*, *Gṛihapatiḥ* e *Brahmán.*

III. *Brahmano come designazione di una casta contrapposta a quella dei guerrieri:*

« O Indra ed Agni, sia che nella vostra dimora prendete diletto ovvero presso un *Brahmán* o un *Râjanya,* di là venitene, o voi due degni di adorazione... » (1, 108, 7);

« Il popolo s' inchina di proprio volere al re presso cui il *Brahmán* va innanzi primo....; a quel re son benigni gli dei che al *Brahmán* desideroso di protezione procura benessere » (4, 50, 8, 9).

Fermati in tal guisa questi tre significati della parola *Brahmán* nel RV, abbiamo indizî sicuri per aggiungere un quarto significato, quello di *prete in senso tecnico?*

I passi 1, 101, 5; 2, 12, 6; 4, 58, 2; 8, 7, 20; 33, 19; 64, 7; 9, 112, 1; 10, 28, 11; 77, 1; 85, 34, 35; 117, 7, non ci dànno nessun diritto ad allontanarci dal significato I, reso solo possibile per esclusione del significato II e III, e per mancare ogni più lieve traccia che possa farci pensare al Brahmán dei testi rituali.

Secondo il Geldner *Brahmán* in senso tecnico appare in 1, 158, 5.[1] Il verso è il seguente:

« dìrghátamâ mâmateyó jujurvân daçamé yugé |
apâ'm ártham yatînâm brahmâ' bhavati sârathiḥ ||

Orbene, nel MBh 1, 104, 22 f., fa osservare il Geldner, leggiamo che Dîrghatamâ cieco nato e vecchio, fatto legare sopra una zattera dalla moglie Pradveshî, una seconda Santippe che desiderava liberarsi di lui, fu quindi abbandonato in balìa delle acque del Gange. Sopraggiunge il re Bali che mosso a pietà del vecchio Brahmano lo conduce seco e lo crea suo *Purohita.* Adunque, le acque del Gange lungi dal dare morte al vecchio Dîrghatamas, lo conducono proprio in quel luogo in cui egli dovea diventare *Brahmán* ossia *Purohita.* Conformemente traduce il Geldner: « Dîrghatamas der Mamatâ Sohn, der die Wasser lenkt, so dass sie ans (rechte) Ziel kommen, wird hochbetagt im zehnten Lebensalter Brahman ».

Lasciando da parte fino a che punto ci è concesso di spiegare il RV con la letteratura posteriore, faccio soltanto osservare che qui il Geldner è forzato a risguardare *Brahmán* come un sinonimo di *Purohita,* ciò che è assolutamente arbitrario. Seguendo inoltre l'ordine delle parole sanscrite senza preconcetto di sorta, il verso va tradotto così: « Dîrghatamas figlio di Mamatâ, vecchio di dieci generazioni, lui un *Brahmán* diventa guidatore delle acque, ecc. », Si vede manifesto qui il contrasto che il poeta vuol far spiccare tra la qualità di Brahmano di Dîrghatamas e l'ufficio di guidatore delle acque, quasi di un cocchiere, impostogli dalla necessità.[2]

---

[1] Op. cit. 1, pag. 145.

[2] Avuto per le mani ultimamente l'articolo del Muir « On the Relations of the Priests to the other Classes of Indian Society in the Vedic Age », vedo che l'illustre indianista ha inteso come me il passo in questione. Egli infatti traduce: « Dîrghatamas, son of Mamatâ, being decrepit in his tenth lustre, (though) a priest, becomes the charioteer of (or is borne upon) the waters which are hastening to their goal ». E soggiunge il Muir: « Prof. Aufrecht understands this to mean that Dîrghatamas is verging towards his end, and thinks there is a play on the word « charioteer » as an employment not befitting a priest »; (pag. 7, Royal Asiatic Society Vol. XX).

Ma ammesso pure che questo verso vada illustrato con la leggenda narrata nel MBh, è chiaro che ad una parte soltanto di essa si estende l' allusione, e cioè al guidare che fa Dîrghatamas delle acque del Gange.

Volere sulla semplice parola *Brahmán* che, ripeto, non è un sinonimo di *Purohita* e che per giunta solo con violenza può diventare attributo di *bhavati,* fondare la nomina di *Purohita* del vecchio Brahmano alla corte del re Bali, è davvero volerne un po' troppo!

Un altro passo in cui non mi so assolutamente risolvere a dare a *Brahmán* il significato tecnico di *ṛitvij* è quello in cui il vate rivolgendosi ad Indra, gli dice: « mó shú brahméva tandrayúr bhuvo vâjânâm pate » (8, 92, 30); « o Signore della forza non essere pigro come un *Brahmán* ». L' Haug [1] e il Ludwig [2] vogliono qui vedere il *Brahmán* dei testi rituali, perocchè *der Brahmán,* dice l' Haug, hat sich beim Opfer viel weniger Anstrengung zu unterziehen als die andern dienstthuenden Priester, wie der Hotarund Adhvaryu, deren Geschäft wirklich sehr anstrengend ist. Ma può veramente chiamarsi pigro il prete che ha da tenere la mente intesa ad ogni atto, ad ogni parola che si pronunzia nel sacrificio, per correggere in caso di bisogno un errore; il prete, dico, che ha l' intera sorveglianza del sacrificio, l' intera responsabilità del buon successo di esso e che, a differenza dell' *Hotar* dell' *Udgâtar* e dell' *Adhvaryu,* ha da sapere a mente tre Veda? Il Çatapathabrâhmaṇam stesso dice che il vanto del *Brahmán* consiste appunto in ciò che egli non opera come l' *Adhvaryu,* non loda col canto gli dei come l'Udgâtar, non recita i *ṛic* come l' *Hotar*: « na vai *brahmâ* pracarati na stute na çaṅsati atha sa yaçaḥ » [3]. Sâyaṇa inoltre dà a *Brahmán* nel nostro passo due interpretazioni: brahmano che, per avere compiuto il suo ufficio, resta inattivo e quindi pigro, ovvero brahmano che amando la pigrizia non vuol più praticare alcun sacrificio e diventa empio: « tandrayur nishkâraṇaṃ nivṛittakarmavattvâd âlasyayukto brahmeva ... | athavâ yâgâdikarmaparityâgenâlasyamicchan nâstiko brâhmaṇa ... »; ma non pensa

[1] *Brahma und die Brahmanen*, pag. 10.
[2] Op. cit. V, pag. 183.
[3] V. 5, 5, 16.

nè punto nè poco ad attribuire qui a *Brahmán* il significato tecnico di *ṛitvij.*

Soltanto in quei casi in cui troviamo accanto all' *Hotar*, all' *Adhvaryu* e all' *Udgâtar* nominato altresì il *Brahmán*, è lecito supporre che abbiam da fare coi quattro preti principali dei testi rituali:

« Io (Agni) l' *Hotar* più esperto nel sacrificio mi sono assiso; tutti gli dei, i Maruti mi stimolano; ogni giorno a voi tocca o Açvini l' ufficio di *Adhvaryu;* il *Brahmán,* il combustibile è (qui), questa è l' offerta sacrificale di voi due » (10, 52. 2);

« L' uno siede e promuove la prosperità dei *Ric,* l' altro intuona un canto nei versi Çakvarî, un altro, il *Brahmán,* enunzia la dottrina delle cose create, [1] e un altro infine misura lo spazio del sacrificio » 10, 71, 11.

È probabile, dico, che in questi due passi è parola del *Brahmàn ṛitvij;* ma solo probabile, perocchè anche qui non mancano incertezze e dubbi. Nel passo 10, 107, 6 il *Brahmán* appare bensì accanto all' *Adhvaryu,* l' *Udgâtar* e l' *Hotar,* ma nel tempo stesso è nominato immediatamente dopo il *Rishi:* « lui chiamano *Rishi,* lui *Brahmán* .... », talchè il significato generico di *Brahmán* resta assicurato dalla parola *Rishi,* e risulta evidente che al poeta è estranea ogni idea di prete sacrificatore nel senso del rituale posteriore.

Ad ogni modo, dato pure che nei due passi suddetti troviamo una traccia del *Brahmán ṛitvij,* è bene por mente che essa si rinviene soltanto nel decimo *maṇḍala* del RV; talchè non viene ad essere per nulla infermata l' asserzione che intende negare al pe-

---

[1] Traduco *jâtavidyâm* secondo il Dizionario di Pietroburgo. Il Pischel (*Vedische Studien,* I, 94) e il Bloomfield (*Hymns of the Atharvaveda,* Oxford 1897, Introduction LXIV) spiegano *jâtavidyâ* per scienza innata. Interessante è vedere quanta pena si dà Sâyaṇa per spiegare la nostra parola in guisa da renderla un epiteto confacente al *Brahman ṛitvij* che egli, sulla scorta di Yâska (Nir. 1, 8), crede ravvisare nel nostro passo: « jâtavidyâṃ jâte jâte kartavye prâyaçcittâdau vedayitrîṃ vâcaṃ vadati, egli pronunzia la *jâtavidyâm* cioè la parola che insegna i rimedî da applicare in ogni occorrenza: espiazioni ed altro ».

riodo più antico degli inni l' esistenza del *Brahmán* quale ci appare nei testi rituali.

Un fatto infine assai eloquente parla in favore della relativa modernità di codesta figura del *Brahmán ṛitvij.*

Noi sappiamo che l' ufficio di *Brahmán* potea essere rivestito soltanto da un membro della famiglia dei Vasishṭhidi, cui era noto un *brâhmaṇam* o arcana dottrina [1] stata rivelata a Vasishṭha da Indra; [2] ora, osserva molto a proposito l' Oldenberg, [3] « man sieht, dass es sich um eine von der priesterlichen Praxis eines einzelnen Geschlechts ausgehende Neuerung handelt — eine Neuerung jungen Datums, wenn wir das recht moderne Aussehen jener Litanei zum Maassstab nehmen dürfen —, die dann allgemein durchgedrungen ist, begünstigt offenbar von derselben Tendenz, der sie auch ihre Entstehung verdanken wird, der immer ängstlicher werdenden Sorgfalt für die peinliche Correctheit aller kleinsten Minutien, von denen der Erfolg des Opfers abhängig geglaubt wurde ». [4]

Kiel, 22 marzo 1897.

Dott. C. Formichi.

---

[1] Vale a dire i 29 *stomabhâgamantrâḥ* (vedi Weber, *Indische Studien*, 10, pag. 34).

[2] Confesso che non sono in grado di dimostrare affermativamente o negativamente se *Vasishṭha* già in RV 7, 33, 11 è il *Brahmán* κατ' ἐξοχήν.

[3] Op. cit. pag. 397.

[4] Ho pretermesso a bella posta di discutere sui passi 2, 1, 3; 10, 141, 3, ove *Bṛihaspati* vien chiamato *Brahmán*, e sul verso 7, 42, 1, ove troviamo l'appellativo *Brahmâṇas* dato agli *Aṅgiras*, perchè questi tre versi formano parte di una indagine speciale su *Bṛihaspati* che sono in procinto d'imprendere.

RASAVĀHINĪ, I 8-10

Da che furono da me pubblicati, nel vol. VIII di questo *Giornale* (p. 179-186), il testo e la traduzione della 7ª novella della *Rasavāhinī*[1], due altri scritti sono da aggiungere alla scarsa bibliografia di questa raccolta. Del primo[2], venuto alla luce fin dal 1891, avrei dovuto già dare notizia; ma solamente nel giugno del decorso anno ne ebbi un esemplare, dono cortese del dr. C. Joergensen, presidente del « Philologisk-Historiske Samfund » di Copenhagen. È un libretto di 32 pagine contenente, insieme

[1] Pur troppo la fretta nel trascrivere il pāli e nel rivedere le correzioni, fece sì che tanto nel testo quanto nella versione di quel settimo capitolo rimanessero alcune inesattezze ed errori che qui mi preme di correggere. A pag. **2**, l. 24 leggi *anopamāya*; l. 28, poni il punto dopo *pahiṇi taṃ*; dalla nota 2 togli le parole « 16ª *tvam* ». A pag. **3**, l. 9 leggi *Rājā taṃ disvā* e sopprimi la nota I. A pag. **4**, l. 1 correggi *°brāhmaṇesu*; l. 9, *gacchāmī*; l. 14, *taṃ*. A pag. **4**, l. 31 ed a pag. **5**, l. 2 corr. *parattha*. A pag. **5**, l. 3 leggi *tuvam pi*; l. 20, seguendoli, avendo udito; l. 21, grazia incomparabile; l. 29, O cara, prima della mischia; l. 30, possibile sapere (di chi sarà); e sopprimi la nota 1. A pag. **6**, l. 9 leggi: della incoronazione; l. 15, dopo la cerimonia dell'incoronazione, ei; l. 20 e 26, desidero te (come marito). A pag. **7**, l. 23 leggi: in pericolo, ma soltanto il triplice.

[2] Rasavāhinī. Buddhistiske Legender . paa dansk i udvalg med indledning af Dines Andersen.

ad una introduzione sulla letteratura buddistica in generale (p. 1-14) e sulla nostra raccolta in particolare (p. 15–18), la traduzione delle novelle 9, 31, 44, 84, 88 e 15.[3]

Nell' altro lavoro[4] sono raccolte e studiate le notizie su Vedehathera, cui il d'Alwis aveva assegnato come data approssimativa il 1300 d. C., mentre Sten Konow sostiene con buoni argomenti la probabilità che egli sia vissuto sotto il regno di Parākramabāhu II (1240 —). Segue una diligente analisi delle opere del poeta singalese, con interessanti osservazioni sulle loro fonti e sulla loro composizione, nonchè su particolarità grammaticali e metriche. Del contenuto della *Rasavāhinī* S. Konow non parla, richiamandosi alla promessa da me fatta (e che circostanze indipendenti dalla mia volontà mi hanno finora impedito di mantenere) di pubblicarne un sommario dettagliato.[5]

---

[3] La versione, generalmente scorrevole ed elegante, non è però senza difetti: alcuni di tal natura da far supporre nel traduttore una conoscenza non troppo profonda del pāli. Fermandoci alla novella 9ª, tradotta anche da me nelle pagine seguenti, troveremo *amba-pānam* reso con « Vand » *acqua*, avendo l'A. confuso *amba* « mangifera » con *ambu* « acqua ». La strofa 4ª, della quale prego di leggere più avanti il testo, è così resa dall' A.: «Hvilket Menneske blandt de fromme vilde ikke, naar han da er forstandig, her i Verden skaenke en saa ypperlig Gave, der bringer Salighed hisset »? mentre senza dubbio doveva intendersi « der bringer Salighed her i Verden *og* hisset ». Quanto al *saka-nagaram āgacchanto* (« arrivando nella propria città ») tradotto con « han kom da til Sakabyen = egli venne nella città di Saka », bisogna ben credere che si tratti di un *lapsus*!

[4] Vedehathera, von Sten Konow (Videnskabsselskabets Skrifter. II. Historisk-filosofisk Klasse. 1895 nº 4), Kristiania 1895, 8º gr. pp. 16.

[5] Questo sommario, preceduto da uno studio sull' opera di Vedehathera, verrà stampato nel prossimo (IIº) volume degli *Studi italiani di filologia indoiranica* pubblicati dal prof. F. L. Pullé.

Intanto, coi capitoli dei quali qui sotto è dato il testo e la traduzione, la prima *decade* della *Rasavāhinī* (divisa, com'è noto, in 10 decadi di 10 novelle l'una, più 3 novelle aggiunte) è tutta pubblicata; e questi 10 capitoli formano un saggio ormai sufficiente della lingua, dello stile e del carattere di questi ecatommiti buddistici. Se però in un avvenire (che ci auguriamo non lontano), il dr. S. Konow ci darà l'edizione di tutta quanta la raccolta, molti, e buddologi e pālisti e folkloristi, se ne rallegreranno; tanto più che egli, avendo confrontato i mss. di Copenhagen e di Stocolma e fatto speciali studi su raccolte congeneri, è l'unico dal quale possiamo aspettarci un'edizione « critica » della Rasavāhinī.

8.

Mahā-Mandhātu vatthumhi ayam ānupubbi-kathā

ito khira ekanavuti-kappa-matthake Vipassī nāma sammāsambuddho loke uppajjitvā pavatta-varadhamma-cakko sa-devakehi lokehi pūjiyamāno Bandhumatī-nagare paṭivasati. tadā so Mandhātā tasmiṃ nagare tunnakāro[1] hutvā nibbatti, tunnakāra-kammena jīvikaṃ kappento viharati . tadā sakala-nagara-vāsino buddha-pamukham bhikkhu-saṅghaṃ nimantetvā mahādānam adaṃsu, atha so evaṃ cintesi: « sabbe pī'me nagaravāsino dānaṃ dadanti, aham eko va seso duggat-attā; yajjāham ajja bījaṃ na ropemi imamhā dukkhā na parimuñcissāmī » ti so vegena tunnakārakammaṃ pariyesitvā, kiñci mūlaṃ labhitvā, tena ekassā' pi dānaṃ dātum okāsam aladdho, āpaṇaṃ gantvā, rājamāse gahetvā, caṅgoṭakam pūretvā ādāya, buddha-pamukhassa bhikkhu-saṅghassa bhatt-aggaṃ gantvā ṭhito evaṃ cintesi: n' atthī' dāni okāsam ekass' api bhikkhuno patte okiritum ; addhā' ham ime ākāse vikirissāmī ti: app'eva nāma patamānānaṃ ekass' api bhikkhuno patte ekam api pateyya, tam me bhavissati dīgharattaṃ hitāya sukhāyā » ti pasannamānaso uddhaṃ khipi . tato patamānā te paricārika-devatānañ ca bhagavato ānubhāvena ca bahi apatitvā bhagavantam ādiṃ katvā sabbesam bhikkhūnaṃ patte yeva patiṃsu . atha so tam acchariyaṃ disvā pasannamānaso sirasi añjalim paggayha ṭhito evam patthanam akāsi:

« iminā me adhikāreṇa pasādena yat'issare
kāmabhogīn[2] ahaṃ aggo bhaveyyaṃ jātijātiyam: 1

paharitvā yadā pāṇim olokemi nabhotalam
sattaratana-sampannaṃ vassaṃ vassatu sabbadā » 2

---

[1] Manca nel dizionario del Childers; senza dubbio = sanscrito *tunna-vāya* « sarto ».

[2] Invece di °*bhogīnaṃ* gen. plur. A pag. 12 del suo scritto su « Vedehathera », Sten Konow cita vari altri esempi di tali elisioni

ti. so tato paṭṭhāya devamanussesu saṃsaranto mahantaṃ dibbasampattim anubhavitvā, imasmim bhaddakappe ādimhi Mahāsammano nāma rājā ahosi: tassa putto Rojo nāma: tassa putto Varorojo nāma: tassa putto Kalyāṇo nāma: tassa putto Varakalyāṇo nāma: Varakalyāṇassa putto Uposatho nāma: Uposathassa putto Mandhātā nāma hutvā nibbatti. so sattahi ratanehi catuhi ca iddhīhi samannāgato cakkavatti-rajjaṃ kāresi. tassa vāma-hatthaṃ sammiñjitvā dakkhiṇa-hatthena appoṭhite, ākāsato dibbamegho viya jantu-ppamāṇaṃ sattaratana-vassaṃ vassati: evarūpo acchariyo ahosi. so caturāsīti-vassasahassāni kumāra-kīḷaṃ kīḷi, caturāsītivassasahassāni oparajjaṃ kāresi, caturāsīti-vassasahassāni cakkavattirajjaṃ kāresi: āyu pan' assa asankheyyam ahosi. so ekadivasaṃ kāma-taṇhaṃ pūretum asakkonto ukkaṇṭhitākāraṃ dassesi. amaccā: « kiṃ, deva, kin nu kho ukkhaṇṭhasī »? ti pucchiṃsu. so: » bhaṇe mahyam puñña-kamme olokiyamāne imaṃ rajjaṃ na ppahoti: kataran tu kho ṭhānaṃ ramaṇīyan »? ti- « devaloko, mahārājā » ti. so cakkaratanam abbhukkiritvā [3] parisāya saddhiṃ cātummahārājika-devalokam agamāsi. ath' assa cattāro mahārājāno dibbamāla [4] - gandha-hatthā devagaṇa-parivutā paccuggamanaṃ katvā tam ādāya cātummahārājika-devalokaṃ gantvā rajjam adaṃsu. tassa parisāya parivutassa tasmiṃ rajjaṃ karontassa dīgho addhā vītivatto. so tatth' api taṇhaṃ pūretum asakkonto ukkaṇṭhitākāraṃ dassesi. tato cattāro mahārājāno: « kin nu kho, mahārāja, ukkaṇṭhito »? ti pucchiṃsu. — « imamhā devalokā kataran nu kho ṭhānaṃ ramaṇīyan »? ti. — « deva! paresaṃ upaṭṭhāka-manusasadisā mayaṃ: tāvatiṃsa-devaloko ito sataguṇena ramaṇīyo » ti. Mandhātā cakkaratanam abbhukkiritvā attano parisa-parivuto tāvatiṃsābhimukho pāyāsi. ath' assa Sakko devarājā dibbamālagan-

---

di sillabe *metri causa.* Ma era da notare la circostanza (notevole per l'analogia con la metrica latina) che le sillabe elise terminano costantemente in *-m* (*-ṃ*) preceduto da vocale e seguito da una parola cominciante pure per vocale. Su questa particolarità metrica nel pāli avrò presto occasione di ritornare.

[3] Da *abhi* + *ut* + *KR'*. Childers ha solo il nome *abbhokkiraṇa* « covering, bedecking ».

[4] °*māla*° accorciato da *mālā*, come nei due composti sanscr. *māla-bhañjikā* e *māla-bhārin*. Quindi può esser giusta la lezione *māla* del Lalitavistara 38, 14.

dhahattho devagaṇaparivuto paccuggamanaṃ katvā taṃ hatthe gahetvā « ito ehi mahārājā »! ti āha. tato rañño devagaṇaparivutassa gamana-kāle pariṇāyakaratanaṃ cakkaratanam ādāya saddhim parisāya manussa-patham otaritvā attano gharam pāvisi. Sakko Mandhātuṃ Sakka-bhavanaṃ netvā, devatā dve koṭṭhāse katvā, attano rajjam majjhe bhinditvā adāsi. tato paṭṭhāya dve pi rājāno rajjaṃ kāresuṃ. evaṃ kāle gacchante Sakko saṭṭhisatasahassādhikāni tisso ca vassa-koṭiyo āyū khepetvā cavi. añño Sakko nibbatti. so' pi tath' eva devarajjaṃ kāretvā āyukkhayena cavi. eten' upāyena chattiṃsa Sakkā caviṃsu: Mandhātā pana manussa-paribhāvena devarajjam kāresi yeva. tass' evaṃ kāle gacchante bhiyyosomattāya kāmataṇhā uppajji. so: « kim me upaḍḍha-rajjena? Sakkaṃ māretvā ekarajjaṃ karissāmī » ti cintesi: Sakkam pana māretum na sakkā, kāma-taṇhā pan' esā vipattimūlā. tathā hi:

« varam atra sukhan » ty « atra, atr' » icchā-vihato naro
idha vā parattha vā kiñci na sātaṃ vindate sadā. 3

taṇhāya jāyate soko, taṇhāya jāyate bhayam,
taṇhāya vippamuttassa n' atthi soko kuto bhayam? 4

taṇhā-dāso naro ettha rāja-corādi-sambhavaṃ
hatthacchedādikaṃ dukkham pāpuṇāti, vihaññati. 5

yena lobhena jātena sadā jīyanti pāṇino
khettaṃ vatthuṃ hiraññaṃ ca gav-assaṃ dāsa-porisam
sabba-tthāmena so lobho pahatabbo va viññunā. 6

ti. tato atr-icchāvihatassa tassa āyu-sankhāro parihāyi, jarā sarīram pahari. manussa-sarīraṃ hi nāma na devaloke bhijjati, atha so devalokā bhasayitvā Bandhumatī-nagar-uyyānam pavisi. uyyānapālo tassa āgatabhāvaṃ rājakulaṃ nivedesi. rājā rājakulā āgantvā uyyāne yeva āsanam paññāpesi. tato Mandhātā uyyāne paññattavarāsane nipanno anuṭṭhāna-seyyaṃ kappesi. tato amaccā: « devā, tumhākam purato kin tu kathessāmā »? ti pucchiṃsu. « mama purato tumhe imaṃ sāsanam mahājanassa katheyyātha: Mandhātumahārājā dvi-sahassa-dīpa-parivāresu catusu mahādīpesu cakkavattirajjaṃ kāretvā, cātummahārājikesu rajjaṃ kāretvā, chattiṃsa-Sakkānaṃ āyuparimāṇena devaloke rajjaṃ kāretvā, kālam akāsī »

ti so evaṃ vatvā kālaṃ katvā yathākammaṃ gato, ti. imam attham pakāsetum Bhagavā catu-mahāparisa-majjhe imā gathāyo āha:

« yāvatā candimasuriyā pariharanti disā bhanti virocanā,
sabb' eva dāsā Mandhātā ye pāṇā paṭhavi-nissitā. 7

na kahāpaṇa-vassena titti kāmesu vijjati,
app'assādā dukhā kāmā, iti viññāya paṇḍito 8

api dibbesu kāmesu ratiṃ so na' dhigacchati,
taṇha-kkhaya-rato hoti sammāsambuddha-sāvako » 9

ti. sutvā bahū sotāpatti-phalādīni pāpuṇiṃsu. ti.

iti gatiniyatānaṃ bodhiyā uttamānaṃ
sakavasam upanetvā deti dukkhāni taṇhā;
aniyatagatikānaṃ kā kathā mādisānaṃ?
jahatha tam iti mantvā bho bhajavho tivatthum 10.

Mahā-Mandhātu vatthuṃ aṭṭhamam

8.

La seguente è la storia di Mandhātā il Grande.

Sono trascorsi novanta ed un *kalpa* [5] da che il buddha universale Vipassī [6] venne al mondo e, posta in movimento la ruota dell' eccelsa legge, [7] onorato dagli uomini e dagli dèi, abitava nella città di Bandhumatī. Quivi allora nacque Mandhātā, [8] e diven-

---

[5] Immenso periodo o ciclo, comprendente il tempo che corre fra la distruzione di un mondo e la completa formazione del mondo che gli succede.

[6] Il 19° dei 24 buddha venuti al mondo prima di Gotama.

[7] Cioè, rivelata e predicata la fede buddistica.

[8] Come nota incidentalmente Sten Konow (op. cit. p. 15), la storia di Mandhātā è riferita, con poche differenze, anche nel *Jātaka* (ed. Fausböll II, p. 310 segg.). A me non fu dato di confrontare le due redazioni.

tato sarto, col suo lavoro si guadagnava la vita. Mentre tutti i cittadini facevano inviti all'assemblea dei monaci ed al buddha loro capo ed offrivano loro grandi doni, egli così pensava: « Tutti questi cittadini fanno dei regali, meno che io solo poveretto: se io oggi non pongo un seme (per il futuro), non mi libererò da questa condizione disgraziata ». Allora egli, cercatosi in fretta del lavoro e guadagnato un po' di denaro, non capitandogli alcun monaco cui fare un dono, se ne andò in una bottega a comprare dei fagiuoli: ed empitane una cestina, fermatosi con quella presso il refettorio dei monaci e del buddha loro capo, così pensò: « Giacchè ora non mi si presenta l'occasione di versare questi fagiuoli nella ciotola [9] di un qualche monaco, io adesso li butterò su per aria: può essere che ne caschi almeno uno nella ciotola di un qualche monaco; ciò mi porterebbe per lungo tempo fortuna e felicità ». Fiducioso in questo pensiero, li buttò su per aria. Invece di disperdersi al di fuori (del refettorio), per la potenza delle divinità [10] e del Beato, essi caddero nelle ciotole di tutti i monaci, cominciando dal Beato stesso. Veduto quel miracolo, egli coll'animo pieno di fede si prosternò e pronunziò questa preghiera:

1. « Per questa mia azione e per la fede nel principe degli asceti, [11] possa io di nascita in nascita, essere il primo fra i goditori dei piaceri. [12]

2. « E se battendo le mani, io guardo la volta del cielo, piova sempre una pioggia composta dei sette gioielli [13] ».

---

[9] *patta* S. *pātra*: la ciotola che il monaco buddista porta seco elemosinando e nella quale i devoti pongono qualche cibo che a lui serve poi di unico nutrimento.

[10] Nel testo queste divinità hanno l'epiteto di *paricārika* « ministre, dipendenti ». Tutti gli dèi, grandi e piccoli, sono rappresentati come fedeli e rispettosi servitori del Buddha; Brahmā stesso, ed Indra, non discendono sulla terra che per ossequiarlo o chiedergli un qualche favore.

[11] Nel Buddha.

[12] Rinascendo nei 6 *devaloka* (mondi degli dèi) che sono i primi fra gli undici *kāmaloka* (mondi dei piaceri sensuali).

[13] Oro, argento, perle, gemme (p. es. zaffiri, rubini), occhio di gatto, diamante, corallo.

Da allora in poi egli, peregrinando fra gli dèi e gli uomini e godendo di una grande, divina felicità, al principio della nostra felice èra[14] rinacque come re, col nome di Mahāsamman. Il figliuolo suo si chiamò Rojo; il figlio di questi, Mahārojo; il figlio di questi, Kalyāṇo; il figlio di questi Varakalyāṇo; il figlio di questi, Uposatho; da Uposatho finalmente rinacque Mandhātā. Egli fu un imperatore provvisto delle sette perle[15] e dei quattro poteri magici[16]. Quando egli stringeva la mano sinistra sulla mano destra distesa, una nube divina pioveva dal cielo una pioggia grande come un uomo e fatta di sette gioielli: tale miracolo avveniva! Per 84,000 anni ei si divertì nei giuochi fanciulleschi, per altri 84,000 anni ei tenne l'ufficio di vicerè, per altri 84,000 anni ei fu imperatore: la sua vita durò in tutto un' *asankheyya*[17] di anni. Un giorno egli, non potendo saziare la sete di piaceri, si mostrava smanioso. I ministri gli domandarono: « Perchè, o sire, perchè sei scontento? » Ed egli: « Considerate le buone azioni, a me questo regno non basta: qual luogo è più bello (di questo)? » Quelli risposero: « Il mondo degli dèi, Sire ». Egli allora, sollevata la ruota del comando,[18] se ne andò col suo seguito nel mondo degli dèi chiamato « dei quattro grandi sovrani ».[19] Ed i quattro grandi sovrani, con le mani profumate da divine ghirlande, circondati dagli dèi, gli andarono incontro e menatolo

---

[14] *bhadda-kappa* s. *bhadra-kalpa*: così si chiama quell' èra durante la quale vengono al mondo non meno di 5 buddha. Nell' èra nostra ne sono già apparsi quattro, l' ultimo dei quali è Gotama, il *Çākyamuni*; si aspetta il quinto, che si chiamerà *Metteyya* (*Maitreya*).

[15] Le sette perle o i sette tesori di un imperatore sono: la ruota (simbolo della legge e del regno) l'elefante, il cavallo, le gemme, la moglie, il governatore, il principe ereditario.

[16] Per quanto vedo dal Childers, si enumerano *dieci* facoltà magiche e *quattro* vie o mezzi per acquistarle. Cfr. s. v. *iddhi* e °*pādo*.

[17] Il più alto di tutti i numeri contati dai buddisti; si ottiene innalzando 10.000.000 alla 20ª potenza, il che dà 1 seguito da 140 zeri!

[18] V. nota 15.

[19] Il più basso dei 6 *devaloka* (v. n. 12). Vi regnano, tenendo ciascuno uno dei punti cardinali, i quattro *lokapāla* o « guardiani del mondo » (degli uomini).

con loro in quel mondo degli dèi, glie ne affidarono il regno. Lungo tempo ei trascorse nel governare quel regno, insieme al suo seguito. Ma anche lassù non potendo saziare la sua sete, si mostrava smanioso. Allora i quattro grandi sovrani gli domandarono: « Perchè, o Sire, sei scontento? » Ed egli: « Qual luogo è più bello di questo mondo degli dèi? » Essi allora: « O Sire, noi siamo come i servitori degli altri (mondi): il mondo dei trentatrè[20] è cento volte più bello di questo ». Mandhātā, sollevata la ruota del comando, circondato dal suo seguito, mosse verso il mondo dei trentatrè. Indra[21], il re degli dèi, con le mani profumate da divine ghirlande, circondato dalle schiere degli dèi, gli andò incontro e presolo per mano: « Vieni, o Sire! » gli disse. Poi, mentre il re era circondato dalle schiere degli dèi, nell' avviarsi prese seco il governatore-perla[22] e la ruota perla e disceso insieme al corteggio nel cerchio degli uomini,[23] entrò nel suo palazzo. Dopo aver condotto Mandhātā nel suo proprio palazzo, Indra divise in due parti il proprio regno e le schiere degli dèi, e a lui le diede. Da allora in poi furono in due a regnare. Così il tempo passava ed Indra, dopo esser vissuto 6,300,000 *koṭi*[24] di anni, morì. Un altro Indra nacque. Anche questi, consumata la vita regnando, morì. In questa maniera morirono 36 Indri: Mandhātā invece, per la qualità di uomo, continuava a regnare sugli dèi. Così il tempo passava e più e più cresceva in lui la sete de' piaceri. Egli pensava: « A che pro un regno diviso per metà? Ucciderò Indra e regnerò io solo ». Ma non si può uccidere Indra e questa sete dei piaceri è radice di sventura. Poichè infatti:

3. « Qui v' è un piacere migliore! — no, qui! — no qui! » così pensando l' uomo tormentato dai desiderî non trova alcun piacere nè in questo mondo nè in quell' altro.

---

[20] Il secondo *devaloka*, abitato da 33 divinità delle quali Inda (s. Indra) è il capo.

[21] V. nota 20.

[22] V. nota 15.

[23] Sul monte *Meru*, al disopra del cui vertice s' innalza il cielo dei 33 dèi.

[24] Un *koṭi* = 10.000.000. Quindi Indra visse come tale per 63.000.000.000.000 di anni, età rispettabile anche per un dio!

4. Dalla cupidigia nasce il dolore, dalla cupidigia il timore: chi è libero dalla cupidigia non ha dolore; donde temerebbe egli?

5. Quaggiù un uomo schiavo della cupidigia, sia pure egli nato da un re o da un ladro, incorre in sventure ed in punizioni, quali il taglio della mano, ecc.

6. Il saggio deve con ogni energia abbattere quella cupidigia, per la quale, una volta nata, gli uomini invecchiano pensando ai campi, alle sostanze, all'oro, ai buoi, ai cavalli ed agli schiavi.

Intanto a lui così tormentato dal desiderio gli elementi della vita si disfacevano, la vecchiaia colpiva il suo corpo. Ma poichè il corpo umano non si dissolve nel mondo degli dèi, così egli, caduto dal cielo, capitò nel giardino della città di Bandhumatī. Il giardiniere dette avviso alla reggia della venuta di lui. Il re uscito dalla reggia, gli preparò un seggio in quel giardino. Quindi Mandhātā si sedè su quel seggio nel giardino, in umile atteggiamento. Allora i ministri gli domandarono: « Sire, che dobbiamo dire da parte Vostra? » Ed egli: « Da parte mia voi vi rivolgerete al popolo con questo messaggio: « Il monarca Mandhātā, dopo aver regnato sui quattro grandi continenti circondati dalle duemila isole, dopo aver regnato nel cielo dei quattro grandi sovrani, dopo aver occupato il trono del mondo degli dèi per la durata della vita di trentasei Indri, è morto ». Così detto ei morì, per rinascere in conformità delle sue azioni. Per illustrare questa cosa, il Beato pronunziò queste strofe dinanzi alla quadruplice [25] assemblea:

7. Fintantochè il sole e la luna andranno intorno e le regioni celesti risplenderanno, saranno schiave (dei loro desiderî) tutte le creature nate sulla terra come Mandhātā [26].

8. Nemmeno una pioggia di monete d'oro può saziare le cupidigie; il savio che ha riconosciuto che i desiderî sono insipidi e dolorosi,

---

[25] Composta di monaci e monache, di devoti e di devote (secolari).

[26] Cioè simili a Mandhātā per la insaziabilità nei desiderî? della traduzione di questa strofa non sono punto sicuro.

9. nemmeno nei piaceri divini può trovar diletto: solo della distruzione della cupidigia gioisce un santo discepolo [27] del Buddha.

Per effetto di quelle parole molti ottennero il primo grado di santificazione [28] ecc.

10. « Ecco che il desiderio, condottili in suo potere, anche agli ottimi per scienza le cui future esistenze non sono incerte, dà dolori; che dire di gente come noi per i quali la vita futura è incerta? [29] pensando che bisogna abbandonare la cupidigia, venerate la trinità ». [30]

---

[27] Il titolo di *ariya* (*ārya*) «nobile» o «santo» spetta solamente a quei discepoli (o a quelle alunne, cfr. n. 55) che hanno raggiunto i quattro gradi o stadî di santificazione. Il primo stadio è dei convertiti o neofiti: il secondo, di quelli cui sovrastano due sole nascite future: il terzo di quelli che hanno da rinascere una volta sola: il quarto finalmente è lo stadio dei «santi» (*arahā* s. *arhat*) propriamente detti, che son giunti al termine dell'esistenza, all'estinzione finale o nirvana. È da notare che il fedele del Buddha, una volta entrato nel primo stadio, è certo di percorrere anche gli altri tre e di raggiungere così il nirvana.

[28] V. la nota precedente. Le prediche del Buddha avevano per immancabile effetto di convertire alla sua fede gli uditori che in tal modo acquistando la qualità di neofiti, entravano nel primo stadio di santità.

[29] La certezza o l'incertezza non si deve già riferire al rinascere, che è inevitabile per tutti, meno che per l'*arahā* o santo (v. n. 27): ma al *modo*, ossia al *genere* di vita futura, che sarà tanto migliore e più felice quanto più grandi furono i meriti religiosi acquistati nella vita precedente. Si enumerano 5 *gati* o maniere di esistenza: il rinascere nell'inferno, come bruto, come spirito o fantasma, come uomo e come dio.

[30] Il Buddha, la dottrina (*dhamma* s. *dharma*) da lui insegnata, l'Ordine (*sangha*) da lui fondato.

9.

Buddhavamma-vāṇijakassa vatthumhi ayam ānupubbi-kathā

Jambudīpe kira Pāṭaliputtanagare Buddhavammo nāma vāṇijako ahosi vāṇijaka-kammena jīvamāno. so aparabhāge satthavāhehi saddhiṃ gāma-nigāma-janapada-rājadhānisu vaṇijjaṃ payojamāno vicarati. tasmiṃ samaye Bhagavā neka-bhikkhusahassa-parivuto janapada-cārikaṃ carati bahū deva-manusse saṃsāra-kantārā uttārento. tadā so Bhagavantam addasa dvattiṃsa-lakkhaṇānubyañjana-patimaṇḍitaṃ jalamāna-suvaṇṇa-Meru viya virocamānam mahā-bhikkhusangha-parivutaṃ: disvā parama-pītiyā phuṭa-sarīro añjalim paggayha Bhagavantam upasankamitvā vanditvā sāyaṇhe Bhagavantam bhatthena nimantesi Buddha-sāsane aparicita-bhāvena. ath' assa Bhagavā: « vikāla-bhojanā paṭiviratā Tathāgatā, ti āha. atha so Bhagavantaṃ vanditvā: « Kim, bhante, Bhagavantā vikāle bhuñjissantī »? ti. ath' assa kathaṃ paṭicca Bbagavā: « aṭṭhavidham pānaṃ Tathāgatānaṃ vikāle bhuñjituṃ kappati seyyathīdam ambapānaṃ jambupānaṃ cocapānaṃ mocapānam phārusakapānam madhupānam muddikapānaṃ sālukapānam » iti. taṃ sutvā vāṇijo saha sakkarāraselii[31] muddika-pānaṃ katvā Buddhapamukhassa bikkhusanghassa adāsi. sa-bhikkhusangho Satthā paribhutta-pānīya-raso tassa dhammaṃ desetvā janapadacārikam pakkāmi. so' pi pasannamānaso hutvā nivatto saddhiṃ vāṇijakehi tesu tesu janapadesu vaṇijjaṃ payojento Mahāvattaniyaṃ nāma kantāram pāpuṇi. tattha tesaṃ sabbesu yeva sakaṭesu pānīyam parikkhayam agamāsi, tattha sabbamanussānaṃ ca balivaddānaṃ ca pānīyaṃ nā' hosi. atha so vāṇijo pipāsābhibhūto tesu tesu sakaṭesu pānīyam pariyesanto vicarati. ath' ekasmiṃ sakaṭe manussā taṃ disvā kāruññena: « etth' āgaccha, imasmiṃ kolambe thokam pānīyam atthi, pivā »! ti vadiṃsu. tato so gantvā pānīyam pivi. tassa taṃ rasam muddikapānarasa-sadisam ahosi; pivanto va so evaṃ cintesi: « Sammāsambuddhassa

[31] Nota questa forma senza aspirazione, invece della comune (*sakkharā*) data dal Childers.

tadā me dinna-muddikapānassa nissando ajja sampatto bhavissatī » ti accher-abbhuta-citto somanassajāto gantvā sayam eva cāṭiyā pidhānaṃ vivari: sakalā pi sā cāṭi muddikapānena paripuṇṇā ahosi. tato so rasavantam ojavantam aparikkhayaṃ dibbapāna-sadisam pānīyaṃ disvā paramāya pītiyā phuṭa-sarīro ugghosesi: « sabbe pānīyam pibantū » ! ti. taṃ sutvā sabbe sannipatitvā pānīyaṃ disvā abbhutacittā jātā; vāṇijo tesaṃ majjhe Buddhānubhāvam pakāsento āha:

« passathe'dam, bhavantā bho! ānubhāvam mahesino,
acintanīyam accheraṃ, sanditthikam, akālikam! 1

pasannamanasā Buddhe dinnam pānīyakam mayā
vipaccati idān' eva taṃ dānam munivāhasā; 2

ojavantaṃ sudh-annaṃ va sītalam madhurodakam
dibbapānaṃ va devānaṃ jātam abbhutam akkhayam. 3

sīlavantesu ko nāma na dadeyya vicakkhaṇo
idha loke paratthe ca sukhadaṃ dānam uttamam? 4

yath' icchitaṃ gahetvāna pivantu madhurodakam
bhājanāni ca pūretvā yantu sabbe yath' icchitan » 5

ti. evañ ca pana vatvā sabbe manusse ca balivadde ca muddikarasen'eva santappesi: tato tato āgatā pi pānīyam pivanto ca, pānīyam akkhayam ahosi. tato vāṇijo satthavāhehi saddhiṃ vaṇijjam payojetvā saka-nagaram āgacchanto, Bhagavantam payasitvā « gamissāmī » ti Vetthavanaṃ[32] gantvā Satthāraṃ vanditvā katānuñño ekamante nisīdi. Satthā pi tena saddhim madhura-paṭisanthāraṃ akāsi. upāsako pi: « bhante, tumhākam pāṭihāriyaṃ disvā pasanno vanditvā gamissāmī ti āgato mhi » evañ c'evañ ca pāṭihāriyam ti vitthārena kathesi. ath'assa Bhagavā dhammaṃ desesi. so dhammaṃ sutvāna Satthāraṃ svātanāya nimantetvā mahādānaṃ datvā attano geham eva agamāsi. so tato paṭṭhāya dānādīni puññāni katvā, tato cuto, devaloke dvādasa-yojanike kanaka-vimāne dev-accharā-parivuto dev-issariya-samantāgato nibbatti. tassa pubba-

---

[32] *vettha* (che manca nel Childers) è certamente il s. *vetra*, e Vetravana mi sembrerebbe un sinonimo di Veṇuvana, il famoso « bosco di bambù » donato al Buddha dal re Bimbisāra.

kamma-pakāsan-atthaṃ tattha tattha ratana-bhājanesu dibbamayehi muddikapānehi paripuṇṇam ahosi pānīyam, pivitvā devā naccanti vādenti kīḷantī ti.

na vipula-Jina-sāraṃ jānamāno jan' evaṃ
labhati vipulabhogaṃ toyamattassa dānā;
vidita-guṇa-gaṇā bho tīsu vatthūsu tumhe
labhata khalu visesaṃ sīlavantesu dānā. 6

Buddhavammavāṇijakassa vatthuṃ navamam.

9.

La seguente è la storia del mercante Buddhavamma.

C'era una volta a Pāṭaliputta, in India, un mercante di nome Buddhavamma, che viveva esercitando la mercatura. Egli una volta insieme a dei negozianti andò a trafficare per città, borgate, mercati e villaggi. In quel tempo il Beato, circondato da molte migliaia di monaci, faceva il suo giro per la provincia, liberando parecchi, dèi ed uomini, dalla selva del saṃsāra. In quell'occasione costui vide il Beato, adorno dei trentadue (grandi) distintivi [33] e delle caratteristiche minori, [34] raggiante come l'aureo monte Meru, attorniato da una grande assemblea di monaci. Vedutolo, con le membra tremanti di allegrezza, a mani giunte si mosse verso il Beato e salutatolo lo invitò a voler mangiare la sera da lui: poichè non conosceva i precetti [35] del Buddha. Ma il Beato gli disse: « I

[33] Questi grandi distintivi « sono 32 caratteristiche fisiche o bellezze corporali del Buddha, quali per es. le mani e i piedi teneri e delicati, le dita affusolate, il segno del *cakra* (ruota, v. n. 15) sulla pianta dei piedi, il potersi toccare le ginocchia con le mani senza curvarsi, ecc. » (Childers s. v. *mahāpuriso*).

[34] Altre 80 caratteristiche corporee, come la forma e il colore delle unghie, ecc.

[35] I monaci buddisti debbono fare un unico pasto, al mezzodì.

Buddha si astengono dal mangiare fuori del tempo prescritto ». Ma quegli inchinandosi al Beato: « Non v' è qualcosa che i Beati possano gustare fuori dell' ora prescritta? » A queste parole rispose il Beato: « Ai Buddha è permesso di gustare fuori del tempo prescritto otto specie di bevande, cioè: liquore di mangifera, di melarosa, di noce di cocco, di banano, di *pāruṣaka,*[36] di miele, di uva e di radice di loto ». Ciò udito, il mercante preparò del liquore di uva con del succo di zucchero e lo offrì al Buddha ed al suo seguito di monaci. Il Maestro, gustato quel liquore insieme ai monaci, insegnata a colui la Legge, riprese il suo giro. E quegli tutto soddisfatto, ritornatosene coi negozianti, trafficando di paese in paese, giunse nella foresta chiamata Mahāvattaniya. Colà su tutti i loro carri venne a mancar l'acqua e non ce n'era più nè per tutti gli uomini nè per i buoi. E quel mercante, tormentato dalla sete, girava di carro in carro cercando dell' acqua. Degli uomini che lo videro presso un carro, avendone compassione gli dissero: « Vien qua, in questo vaso c' è un po' d' acqua, bevi! » Egli allora andò e bevve: e gli sembrò che quell' acqua avesse il sapore del liquore d'uva; e mentre beveva egli pensò: « Questo di oggi deve essere il premio di quel liquore d' uva che io regalai al gran Buddha; » e tutto lieto e stupito del miracolo, aprì il coperchio della brocca: e tutta quanta la brocca era piena di liquore d'uva. Allora egli veduta quella bevanda gustosa, generosa, abbondante, simile a liquore divino, con le membra tremanti per la grande allegrezza gridò: « Che bevano tutti! »

All'udirlo, accorsero tutti e veduta la bevanda, rimasero stupiti. Ad illustrare la potenza del Buddha, il mercante disse loro:

1. « Guardate, o signori, la potenza del gran Santo, questo inatteso miracolo, improvviso, immediato! »[37]

2. « Quel mio regalo del liquore, che io feci al Buddha con animo devoto, porta già ora il suo frutto, per grazia del Santo ».

---

[36] Pianta non identificata; il Diz. di Pietroburgo: « eine bestimmte Blume ».

[37] Tanto *sanditthika* quanto *akālika* indicano la ricompensa (di una buona azione) che si ottiene in questa vita attuale, non in un' esistenza futura.

3. « Ed ecco un'acqua dolce, abbondante, meravigliosa, succulenta come ambrosia, simile alla bevanda degli dèi ».

4. « E chi fra i virtuosi non offrirà prudente generosi doni, apportatori di felicità in questo mondo e nell'altro? »

5. « A loro piacere prendano tutti e bevano della dolce acqua, e vadano dopo averne empito i vasi a loro piacere ».

Ripetute queste parole, col liquore di uva ei ristorò tutti gli uomini ed i buoi: e per quanti ne venissero a bere, la bevanda era inesauribile. Quindi il mercante, seguitando il traffico insieme ai negozianti, giunse alla propria città e deciso a visitare il Beato, venne a Vetravana: salutato il Maestro, col suo permesso gli si sedè vicino. Complimentato gentilmente dal Maestro, il neofito disse: « Venerando, veduto il Vostro miracolo, io pieno di fede, deciso ad ossequiarvi, sono venuto » e narrò distesamente il prodigio. Allora il Beato gli predicò la Legge. Egli uditala e invitato il Maestro per l'indomani, offertogli un gran dono, se ne andò a casa sua. Da allora in poi egli praticò le opere pie dell'elemosina, ecc.: e morto, rinacque nel mondo degli dèi, in un aureo palazzo lungo dodici yojana, dove lo circondavano le divine *apsaras* ed ogni celeste magnificenza. A ricordare l'azione da lui compiuta nella vita anteriore v'erano qua e là dei vasi preziosi ripieni di un divino liquore di uva; e gli dèi che ne bevevano, ballavano, suonavano e scherzavano.

6. « Così un uomo, che non conosceva le grandi verità religiose del Jina, [38] acquistò un'immensa felicità col solo dono di una bevanda; voi certo, esperti come siete nelle virtù che riguardano la Trinità, [39] col donare generosamente vi acquisterete fra i virtuosi un merito speciale ».

---

[38] « Vittorioso », frequente epiteto del Buddha; in particolare il Jina è il ben noto fondatore di una credenza e di una setta affine e rivale del buddismo, quella dei giaina.

[39] V. n. 30.

10.

Rūpadeviyā vatthumhi ayam ānupubbi-kathā.

Atīte kira Vipassīssa bhagavato kāle tasmiṃ nagare ekā gāma-dārikā vihāre āhiṇḍantī, ekaṃ gilāna-bhikkhuṃ disvā, kampamāna-hadayā upasankamitvā vanditvā: « bhante, ko te ābādho sarīram pīḷetī »? ti pucchi. tenā' pi « bhagini, kharābādho me pīḷetī » ti vutte, sā: « tena hi, bhante, rogaṃ vūpasamessāmī » ti nimantetvā, gehaṃ gantvā, taṃ pavattim mātā-pitunnaṃ kathetvā, tehi anuññātā puna-divase nān-agga-rasena bhesajjāhāraṃ sampādesi. tato so bhikkhu puna-divase cīvaram pārupitvā bhikkhāya caranto, tassā gehaṃ gantvā aṭṭhāsi. sā theram āgataṃ disvā, somanassa-jātā, pattaṃ gahetvā, āsanam paññāpetvā adāsi. tattha nisinnaṃ tam āhārena sādhukam parivisitvā sakkāram akāsi. ath' assā saddhā-balena bhutta-matte yeva so ābādho vūpasami. tato so vūpasanta-rogo dutiya-divase tassā gehaṃ nā' gamāsi. atha sā vihāraṃ gantvā, taṃ vanditvā: « kasmā nā' gatatthā? » ti pucchitvā, tena: « me, bhagini, vyādhi vūpasami; tasmā nā' gato smī » ti vutte sā: « sādhu bhante » ti somanassa-jātā geham eva agamāsi.

sā tena puñña-kammena, kālaṃ katvā, deva-loke nibbatti. tassā tattha dvādasa-yojanikaṃ kanaka-vimānaṃ nibbatti. sā tattha dev-issariyam anubhavantī, cha-buddh-antaraṃ khepetvā, amhākaṃ Bhagavato kāle Jambudīpe Devaputta-nagare udicca brāhmaṇa-kule jeṭṭha-brāhmaṇassa bhariyāya kucchimhi paṭisandhiṃ gaṇhi. sā paripākam anvāya mātu-kucchito nikkhami. tassā mātu-kucchito nikkhanta-kālato paṭṭhāya divase divase aṭṭh-aṭṭha-nāḷi-mattaṃ taṇḍulaṃ nibbattati. tassā rūpa-sampattiṃ disvā, pasannā mātā-pitaro Rūpadevī ti nāmam akaṃsu. pacchā taṃ patirūpena dārakena niyojesuṃ. ath'assā taṇḍula-nāḷi-mattaṃ gahetvā pacitum āraddhe icchit-icchita-maṃsādi-vyañjanañ ca sappi-navanīta-dad-dhī-khīrādi-gorasañ ca jīra-maricādi-kaṭuka-bhaṇḍañ ca kadali-paṇasa-madhu-guḷādī upakaraṇañ ca bhojanāni pūretvā nibbattati: tāya hatthena gahitaṃ kiñci khādanīyam bhojanīyaṃ vā pūti-bhāvaṃ na gacchati: bhatt-ukkhaliṃ gahetvā sakala-nagara-vāsino bhojen-tiyā 'pi eka-kaṭacchu-mattam bhattaṃ gahita-ṭṭhānaṃ na paññā-

yati; evam aparikkhaya-puññā ahosi, sakala-Devaputta-nagare canda-suriyā va pākaṭā ahosi. atha sā pañca-sata-bhikkhū nimantetvā niccaṃ saka-nivesane yeva bhojeti. tadā tesaṃ antare paṭisambhidā-ppatto Mahāsangharakkhita-tthero nāma imissā puññānubhāvaṃ dibba-cakkhunā disvā: « na jānāti esā attanā pubbe kata-kammaṃ yan nūnā 'ham assā pakāseyyan » ti eka-divasaṃ tassā nivesane bhuñjitvā anumodakaṃ karonto: « jānāsi, bhagini, tayā pubbe kata-kamman » ? ti pucchi. « na jānāmi, bhante, sotum icchāmī » ti, ath' assā so pubba-kammam pakāsento:

« eka-navute ito kappe Vipassī nāma nāyako
ahosi loke lok' eka-nāyako, chinna-m-anvayo. 1

tadā tasmim pure ramme āsi tvaṃ gāma-dārikā,
āhiṇḍantī vihārasmim addakkhi Jina-sāvakam, 2

rogāturaṃ kisam, paṇḍum, assasantam muhum muhum;
disvāna kampitā cittā nimantetvāna tam munim, 3

bhesajjañ ca va bhattañ ca adā tvaṃ: tena so yati
abyābādho anīgo ca ahosi anupaddavo. 4

tato tvaṃ tena kammena sukatena tato cutā
jātā' si devalokasmiṃ sabbakāma-samiddhinī 5

tattha te puññatejena pāsādo ratanāmayo [40]
maṇi-thūpi-satākiṇṇo kūṭāgārehi alankato, 6

neka-gabbha-satākiṇṇo sayanāsanamaṇḍito
accharā-sata-sankiṇṇo nacca-gītādi-sankulo, 7

rambhāmba-jambu-sannīra-pūga-punnāga-pāṭalī-
nāgādi-taru-saṇḍehi maṇḍit-uyyāna-pantihi, 8

padum-uppala-kalhāra-kunda-kānana-maṇḍite
madhu-mattāli-pālihi sārasī-sara-sankule 9

devaputtehi nekehi tathā dev-accharāhi ca
nicc-ussave mahābhoge vimāne mana-nandane, 10

tvam evaṃ devalokamhi vindamānā mahayasam
addhānaṃ vītināmetvā nibbute Gotame Jine 11

---

[40] *ratanā°* per *°na°*, metri causa.

Jambudīpe idāni tvaṃ nibbattā udite kule
puññapaññā guṇāvāsā rūpen' aggā piyaṃvadā; 12

etaṃ te devalokasmiṃ dev-issariyam abbhutam
imaṃ te idha-lokasmiṃ sabbam mānusikaṃ subham 13

Vipassī-munino kāle tvaṃ tass' ekassa bhikkhuno
adā dānaṃ gilānassa: tassa tam phalam īdisam. 14

kātabbaṃ hi sadā puññam icchantena sukha-ppadam;
tasmā tvaṃ sabbadā, bhadde! ussukkā kusale bhavā » 15

ti. evaṃ so tassā purim-atta-bhāve katakammam pakāsetvā « idāni puññakamme appamādā bhavā »! ti anusāsi. sā therassa dhamma-desanaṃ sutvā paramasomanassā tato paṭṭhāya dānādisu niratā puññāni karontī, ten' eva somanassena sotāpannā, ariyasāvikā ahosī ti.

iti taruṇa-kumārī puññakammesu sāram
avidita-guṇamattā datva bhikkhussa dānam
divimanuja-sukhaṃ sā' lattha; tumhe bhav-antam
vidita-kusala-pākā kiṃ na labbhetha santim? 16

Rūpadeviyā vatthuṃ dasamam.

10.

La seguente è la storia di Rūpadevī.

Nel tempo del beato Vipassi[41] avvenne una volta che una contadinella, capitata in città presso un monastero, vide un monaco ammalato; e mossa da compassione, avvicinatasi e salutatolo gli domandò: « Reverendo, di che male soffri? » Ed egli: « Sorella, di una malattia acuta ». Essa allora: « Se è così, reverendo, io ti guarirò » e dopo tale offerta andò a casa e raccontò quel fatto al padre ed alla madre. Col loro permesso, il giorno dopo preparò un

[41] V. n. 6.

cibo con svariati e squisiti sapori, da servire da medicina. Ora il giorno dopo quel monaco, che indossata la tonaca [42] andava elemosinando, si fermò dinanzi alla casa di lei. Vedutolo venire, essa tutta lieta prese la ciotola e fattolo sedere, glie la rese (col cibo). A lui colà seduto essa fece conveniente onore coll'offerta di quel cibo. E per la forza della fede di lei, appena egli ebbe mangiato, guarì della malattia. Allora egli essendo guarito, il giorno di poi non si recò alla casa di lei. Ed essa andata al monastero e salutato il monaco, gli domandò: « Perchè non siete venuto? » Ed egli: « Ero guarito, sorella: per questo non venni ». Essa allora: « Bene, reverendo! » e tutta lieta ritornò a casa. Venuta essa a morire, per quella virtuosa azione rinacque nel mondo degli dèi, dove le toccò un aureo palazzo lungo dodici *yojana.* [43] Dopo aver passato colà, in mezzo a divine magnificenze, il tempo del succedersi di sei buddha, nel tempo del nostro Beato [44] rinacque in India nella città di Devaputta, venendo concepita dalla moglie di un nobile brammano; e progredita la gravidanza, essa venne alla luce. Da quando essa uscì dal ventre della madre, ogni giorno apparivano otto *nāḷi* [45] di riso. Vedendo la sua gran bellezza, i genitori rallegrati le posero nome Rūpadevī (Dea di bellezza); più tardi la maritarono con un giovane a lei conveniente. Se essa prendeva un *nāḷi* di riso e andava per cuocerlo, ecco che si riempiva di pietanze via via secondo il desiderio, con salsa di carne, ecc., con latticini come panna, burro, ricotta, latte, ecc., con spezie come cimino, [46] pepe, ecc., con contorno di *guḷa,* [47] miele, *panasa,* [48] banani, ecc.; bastava che essa toccasse con la mano qualunque cibo, duro o molle, perchè non si guastasse; e se, presa una pentola di cibo, dava da mangiare a

---

[42] *cīvara* : a stretto rigore questa tonaca doveva esser formata di pezzi di cencio giallo o tinti di giallo, di preferenza raccolti in un cimitero; ma era anche lecito ai monaci d'indossare le vesti loro offerte da qualche devoto.

[43] Secondo il Childers, un *yojana* equivale a circa 12 miglia.

[44] Del buddha Gotama; ai vv. 11-12 è detto invece che rinacque « dopo il nirvana di Gotama ».

[45] Misura di capacità, che sembra variasse secondo i paesi.

[46] Il *kümmel* dei Tedeschi.

[47] Careya Arborea.

[48] L'albero del pane.

tutti i cittadini, non pareva che ne mancasse nemmeno un cucchiaio; tanto era inesauribile il suo merito religioso; per tutta la città di Devaputta era famosa e conosciuta come il sole e la luna. Ora essa, invitando sempre cinquecento monaci, offriva loro da mangiare nella sua propria dimora. V'era fra di loro un monaco di nome Mahāsangharakkhito, che possedeva la scienza soprannaturale e che col suo occhio divino [49] aveva intuito la potenza dei meriti religiosi di colei. Pensò egli: « Essa non conosce l'azione da lei compiuta nella vita anteriore: se io glie la rivelassi? » E un giorno, dopo aver pranzato in casa di lei e dopo averla ringraziata, le domandò: « Conosci, sorella, l'azione da te compiuta nella vita anteriore? » « No, venerando, vorrei sapere qual fosse ». Ed egli così le illustrò quell'azione di un'esistenza anteriore:

1. « Novantun *kalpa* [50] or sono, viveva nel mondo il duce spirituale chiamato Vipassī, unica guida del mondo, senza successori.

2. Allora tu eri una contadinella; capitando in questa bella città presso un monastero, tu vedesti un discepolo del Jina, [51]

3. ammalato, scarno, pallido, dal respiro affannoso; visto quel frate, tu con animo pietoso lo invitasti (a casa tua),

4. e gli offristi cibo e medicina, per la quale quell'asceta fu libero dai dolori e dall'oppressione della malattia.

5. Quindi, quando tu moristi, per quest'azione benefica nascesti nel mondo degli dèi, godendovi di tutti i piaceri.

6. Colà, in forza de'tuoi meriti, ti toccò un palazzo fatto di gemme e di gioielli ammonticchiati a centinaia, adorno di comignoli,

7. con centinaia di camere, con bei letti e sedili, pieno di centinaia di *apsaras*, risuonante di canti, danze, ecc.,

---

[49] Una delle sei facoltà soprannaturali del Buddha e dei santi: « la facoltà di vedere tutto quello che succede nell'intero universo, p. es. il morire ed il rinascere delle varie creature nei vari mondi o cieli, ecc. » (Childers, p. 123).

[50] V. n. 5.

[51] V. n. 38.

8. con i viali del giardino abbelliti da gruppi di alberi come platani, mangifere, melerose, *sannīra,* [52] *pūga, puṇṇāga, pāṭalī, nāga,* [53] ecc.;

9. ed in questo palazzo adorno di boschetti di gelsomini, di loti azzurri e vermigli, con schiere di api inebriate dal succo de'fiori, echeggiante delle grida delle gru,

10. con molti figli di dèi e con le celesti *apsaras,* in questo magnifico palazzo rallegrante il cuore, in perpetua festa,

11. tu così passasti il tempo, gloriosa, nel mondo degli dèi. Dopo il nirvana del Buddha Gotama,

12. tu sei ora rinata nell'India in una nobile famiglia, tu di puro intelletto, ricettacolo di virtù, insigne per bellezza, dolceloquente!

13. Quella tua divina, miracolosa signoria nel mondo degli dèi e tutta questa umana felicità in questo mondo,

14. ecco qual'è stato il frutto di quel regalo che tu facesti ad un monaco ammalato, nel tempo del santo Vipassī.

15. Sempre si deve fare il bene da chi desidera la felicità; quindi tu pure, o cara, sii sempre zelante nella virtù! »

Avendole così spiegato l'azione da lei fatta nella precedente esistenza, egli conchiuse con questo precetto: « Ora non trascurare le opere meritorie ». Udito l'ammaestramento del venerando, essa tutta devota, d'allora in poi si compiacque del fare elemosine, ecc.; e per tale devozione raggiunto il primo grado della santità, [54] divenne una delle sante alunne. [55]

---

[52] Non identificato: manca in Childers, nè il Diz. di Pietroburgo ha una voce che corrisponda.

[53] Per ordine: Areca, Rotleria tinctoria, Bignonia suaveolens, e l'albero detto « legno-ferro ».

[54] V. n. 27.

[55] V. n. 27.

16. « Così una giovanetta la quale, senza conoscerne il valore, fece un dono ad un monaco (essenziale fra le opere pie), ebbe in premio felicità fra gli uomini e fra gli dèi. Come voi, che conoscete il frutto delle opere meritorie, non acquistereste la pace che consiste nel fine dell'esistenza? [56] »

Firenze, giugno '97.

P. E Pavolini.

[56] Cioè « come non raggiungereste il nirvana » ?

LE NUOVE PROPOSTE DI TRASCRIZIONE[1]

La necessità di una maniera uniforme di trascrizione delle lingue straniere, massime orientali, i cui alfabeti sono diversi da quelli usati nelle lingue europee, nelle quali ci serviamo delle lettere latine, è sì universalmente sentita, che già se ne sono seriamente occupati i dotti, per vedere di portar rimedio a un sì grave inconveniente. E davvero la confusione è giunta a tal grado, che, per poco che si vada innanzi così, si finirà per non intendersi più, tanti e sì diversi sono i vari metodi adoperati dai differenti orientalisti. Pur troppo temiamo forte che non si verrà mai su tal punto ad un accordo, giacchè troppi sono i pregiudizi da vincere, i quali si mascherano bensì di ragioni scientifiche, ma che con la scienza non hanno nulla che vedere.

Diciamolo senza reticenze: il solo capriccio par che sia la causa delle tante svariate maniere di trascrizione; la vanità (nazionale o individuale che sia) le perpetua.

Insomma, di che si tratta egli? D' una cosa la più semplice del mondo, di sostituire cioè un segno convenzionale ad un altro

---

[1] Le nostre osservazioni si riferiscono al *Rapport de la Commission de transcription* del X Congresso internazionale degli Orientalisti (Ginevra), e alla *Transcription fremder Alphabete* di E. Kuhn e Schnorr von Karolsfeld (O. Harrassowitz, Leipzig 1897).

segno pur convenzionale, quali sono in effetto tutti i caratteri di qualsiasi alfabeto. Lo scopo della trascrizione deve essere unicamente questo, che altri sotto la nuova lettera o il nuovo segno possa leggere la scrittura originaria. A ciò qualunque simbolo è buono, e così l'accordo sarebbe facile; ma disgraziatamente viene la scienza ossia un pregiudizio scientifico a guastare ogni cosa, con la presunzione di trovare l'unico segno più adatto o più razionale a rappresentare il tale o tal suono.

È già cosa convenuta che la base d'ogni trascrizione debba essere naturalmente l'alfabeto latino, ossia i vari alfabeti derivati da esso, che sono quelli usati da quasi tutte le lingue d'Europa (e da queste non escludiamo il tedesco), eccetto alcune tra le lingue slave e il greco. Allorchè un segno grafico è rappresentativo d'un suono, che si trova in una delle nostre lingue, come per es. *a i u*, *b m n k s t z*, non vi può esser dubbio o dissenso nella trascrizione; la difficoltà comincia nei casi, in cui le nostre lettere sono insufficienti. Egli è vero che talvolta il suono si potrebbe rappresentare coi caratteri latini, ma usando un gruppo di due o tre lettere, come per es. *sh* ingl. *sch* ted. o *ch* fr. per indicare la sibilante linguale (cerebrale) sanscrita o la *scin* semitica; ma si vogliono a ragione evitare più simboli per un unico suono; oltrechè in tal guisa si dovrebbe preferire un alfabeto ad un altro, la qual cosa potrebbe ferire la suscettibilità di qualche dotto, ovvero usare più maniere di trascrizione. In tali casi, che sono numerosi, si ricorre all'espediente dei segni convenzionali o punti diacritici, pur conservando, in generale, le lettere nostrali.

Siccome, secondo abbiamo accennato, un segno vale un altro (e ciò diciamo soprattutto per rispetto ai punti diacritici), parrebbe che non la ragione scientifica,. ma unicamente un principio pratico dovesse servire di norma a ciò, vale a dire, che si avesse a scegliere il segno più comodo e facile, e che nello stesso tempo non fosse sgradevole alla vista, giacchè anche l'occhio vuole la sua parte. Soprattutto certe trascrizioni ormai inveterate dall'uso (ammesso che non sieno al tutto esatte), come *ç* pel s. श (così trascritto anche da Whitney), non si dovrebbero mutare, e così tante altre. Invece, non solo si vede una infinita varietà di segni, ma il peggio si è che uno par che si studi di inventarli più strani e più difficili che l'altro.

Una delle cause della confusione e del disordine della maniera

di trascrivere deriva senza dubbio dal fatto di volerla stabilire sopra un principio fonetico. Ora la trascrizione non può nè deve essere fonetica per più ragioni. In primo luogo, spesso non si conosce la precisa pronunzia dei suoni (e questo pur troppo è il caso più comune, la trascrizione concernendo generalmente lingue non più parlate); secondariamente, più lettere aventi suono identico (quali sono venute a coincidere in progresso di tempo e quali sono per noi) si dovrebbero rappresentare con lo stesso segno contro all'etimologia. Poi, la trascrizione dovrebbe spesso mutare secondo le diverse parole (scritte in modo eguale, ma pronunziate differentemente), ovvero secondo i diversi dialetti, come avviene nell'arabo, che ha tanta varietà di pronunzia da luogo a luogo. Il valore fonetico deve stabilirsi nella grammatica delle singole lingue; nella trascrizione, il cui officio è di riprodurre fedelmente l'alfabeto natio di questa o quella lingua, il suono deve presupporsi noto, ovvero non venir considerato.

Ma qualunque sia il metodo che si tenga, l'importante è che si abbia una regola fissa e uniforme; e però fu savio e opportuno consiglio quello del Congresso di Ginevra di richiamare sopra ciò l'attenzione degli orientalisti in quella assemblea convenuti. La Commissione deputata a ciò si tenne veramente a troppo stretti confini, giacchè non andò oltre il sanscrito e l'arabo, con gli alfabeti derivati da questo, come il turco, il persiano, ecc. Perchè non occuparsi degli altri alfabeti? Sotto tal rispetto, la trascrizione proposta nella memoria di Kuhn e Schnorr è di gran lunga più comprensiva, come quella che abbraccia, oltre il sanscrito e l'arabo con gli alfabeti affini, anche l'armeno, il siriaco, l'etiopico, il kopto, le lingue slave e soprattutto il russo, il quale forse più che qualsiasi altra lingua offre maggior difficoltà di trascrizione.

Vediamo come i signori Kuhn e Schnorr abbiano adempiuto il loro assunto.

Per ciò che riguarda l'alfabeto sanscrito, la cosa era relativamente facile, questa trascrizione essendo quasi universalmente fissata, e però non poteva presentare numerose e notevoli divergenze dal modello proposto dal X congresso degli orientalisti; le quali si riducono a tre, e tutte di poco momento, vale a dire alla rappresentazione di *l* vocale lunga, del segno dell'*anusvāra* e di ळ (*l* cerebrale), le quali lettere in questa memoria sono trascritte *ḹ ṃ ḷ* in luogo di *l̤̀ ṁ ḻ*. Tra questi tre segni, si poteva benissimo fare a meno di *l*

vocale lunga, non occorrendo esso mai fuori delle opere grammaticali, ove pure ha un valore puramente teorico e convenzionale; anzi non dovrebbe neanche trovar luogo in una grammatica sanscrita scientifica, trattandosi di una mera finzione affatto inutile. Ma se pure ad ogni modo si vuole rappresentare, la coerenza richiede che detta vocale sia notata col segno comune delle lunghe, e però la trascrizione di Kuhn e Schnorr è certo preferibile all' altra con i due punti sotto la lettera. Dicendo che ogni simbolo è di per sè buono, ciò si deve intendere con discrezione, vale a dire, salva la coerenza e la semplicità. Ora la maniera trovata dai dotti del Congresso non ci pare che abbia questi due requisiti per ciò che riguarda la detta trascrizione. Anche *l* cerebrale è giusto che sia notata mediante lo stesso punto sottoscritto alle altre cerebrali (*ṭ ḍ*), non già con *ḻ*, tanto più che questa consonante è l'equivalente vedico della comune cerebrale dentale *ḍ*. Se non che, una volta che *ḷ* è trascrizione di ळ, il medesimo segno non può valere per *ḷ* vocale. È vero che verun'ambiguità può nascere tra i due *l*, ma secondo no in una trascrizione razionale si dovrebbe evitare che lo stesso segno abbia un doppio valore. Ma la ragione, onde *l* vocale sia da trascrivere in modo diverso da *l* cerebrale, dipende da un principio ben altrimenti più valido.

Ormai in quasi tutti i trattati di glottologia le così dette sonanti (liquide e nasali) sono contraddistinte con il cerchietto sotto (*l̥ r̥ m̥ n̥*): perchè non adottare lo stesso sistema con *l r* vocali del sanscrito? Ora nè *ḷ ṛ* si possono separare da *m n* fornite di suono vocalico, giacchè linguisticamente hanno lo stesso valore, nè *n* sonante si può rappresentare con il medesimo punto diacritico di *ḷ ṛ*, per la semplice ragione che *ṇ* designa la cerebrale. In altri termini, la trascrizione dell'alfabeto sanscrito e la trascrizione dei glottologi, i quali hanno ricostruito due suoni *m n* vocali al tutto eguali a *ḷ ṛ*, verrebbero ad essere differenti, se si trascrive *ṛ ḷ*. Ora la scienza, nei suoi vari rami domaṇda unità e armonia, massime quando è così facile di ottenerle.

Quanto all'*anusvāra*, ci sembra miglior trascrizione ṁ (usata dal Congresso) che non ṃ (secondo K. e S.), non solo perchè –̣ è adoperato per notare le cerebrali, ma anche per una certa congruenza con l'*anunāsika*, che, per quanto sappiamo, porta il segno diacritico al disopra in qualsiasi trascrizione. La ragione addotta da

K. e S. a giustificare la loro maniera di trascrivere l'*anusvāra*, che cioè *ṁ* possa confondersi con *in*, ci sembra ben lieve. [1]

Due segni, che, almeno nell'uso pratico, si potrebbero senza verun inconveniente trascurare, sono *n* gutt. (solito trascriversi con *ṅ*, ma che da altri è usato per l'*anusvāra*, come si è accennato per *ṃ*) e *n* palatino (*ñ*), i quali non hanno suono indipendente, ma sono determinati dalla gutt. seguente (*anga*), ovvero dalla palatina, che sussegue o precede; *anj jnā*. Quando una lingua ha leggi sue proprie, le quali fanno vedere chiaramente il valore e l'uso delle lettere, il segno diacritico deve parere superfluo, com'è, per es., la trascrizione di *e o*, che in sanscrito anche senza verun altro segno s'intendono lunghi, laddove in altre lingue è necessario notarne la lunghezza.

Passiamo alla trascrizione dell'arabo. Qui le divergenze sono maggiori, e la ragione è che questa lingua ha suoni, massime per gutturali e aspirate, che non hanno equivalenti nelle lettere latine. Notiamo in primo luogo che l'uso delle lettere greche (θ δ γ) per le spiranti ث ذ غ non ci pare da doversi approvare, perchè è cosa sgradevole il mescolare più alfabeti insieme. E neanche sappiamo lodare la trascrizione delle consonanti *enfatiche* (*linguali*) ض ص ط ظ rappresentate con due punti al di sotto (*d̤*, ecc.): non si sarebbe ottenuto lo stesso scopo con un punto solo, come realmente si trova in alcune trascrizioni? La ragione allegata che con un solo punto sotto *t d* nascerebbe confusione con le cerebrali delle lingue non semitiche, ma scritte con l'alfabeto arabo, non ci sembra di gran valore. Nella trascrizione bisogna aver riguardo alla natura delle singole lingue, non già alla maniera della propria scrittura. Nell'hindustani, per es., *ṭ ḍ* indicano le cerebrali come nel sanscrito, mentre nell'arabo rappresentano le linguali, nello stesso modo che *c* palatino del sanscrito vale *ts* nella trascrizione del russo (*car*ᶜre'). Nè poi le cerebrali delle lingue non semitiche sono propriamente le medesime lettere dell'arabo, essendone differenziate da punti diacritici in

[1] Sì nell'una, sì nell'altra trascrizione l'*anusvāra* è rappresentato con solo *m* (come usano anche alcuni glottologi), non con *m n* (cf. Whitney §§ 5 . 73). A noi sembra che nell'interno delle parole innanzi alle sibilanti sia meglio trascrivere *ns nç* (*hansa* 'χήν', *mānsa*), che non con la nasale labiale: *hamsa* (Fik Vergl. Wört. I⁴ 434) = orig. *ghans*.

modo da formare un segno speciale. Si noti che alcune lingue indiane, come il *sindhi*, oltrechè coll'alfabeto arabo, si scrivono anche col *devanāgarico*. In questo caso lo specioso argomento di K. e S. diventa inconcludente. Dal ragionamento dei due dotti prelodati si dovrebbe conchiudere che senza l'identità dell'alfabeto (che poi è anche illusoria, come è stato accennato) ṭ potrebbe benissimo indicare le due consonanti, cioè la cerebrale indiana e la linguale araba. Di fatti, la *teth* del siriaco è trascritta ṭ (e però confusa con ṭ del sanscrito), giacchè l'alfabeto siriaco non suole usarsi in lingue non semitiche, come l'arabo. Ma quello che poi è veramentre strano, e secondo noi al tutto arbitrario, si è che ט ebr. è trascritto anche come l'ar. ط, mentre l'identità della *teth* ebraica e siriaca rendeva al tutto necessaria una medesima trascrizione, vale a dire ṭ. [1]

La vecchia trascrizione delle vocali brevissime (indistinte) ᵉ ᵃ ᵒ (lettere piccole svolazzanti sopra la linea) per ְ ֲ ֳ dell'ebraico è secondo noi la più semplice e la migliore: il duplice punto diacritico ḁ̆ ŏ̥ ĕ̥ (quest'ultimo per ֱ) ci sembra inutile e improprio. Perchè complicare ciò che si può ottenere con la massima semplicità? Nè ci piace la trascrizione di שׁ mediante *s* con la lineetta orizzontale sotto, giacchè questo segno diacritico sì sotto e sì sopra la lettera si dovrebbe evitare in qualsiasi trascrizione. Non si potrebbe notare con ṡ?

La trascrizione del russo, letterale ossia etimologica, come è in questo schema, ci sembra preferibile alla trascrizione secondo la pronunzia, quale è indicata dal Lepsius nello *Standard Alphabet*, perchè più semplice e razionale. Solo ci pare che stuoni il *c* per *ts*, mentre il suono palatino (che in sanscrito è rappresentato con *c*) è qui notato per č. Non era più naturale che il suono che il russo ha comune con altre lingue fosse trascritto in modo conforme, e che in quella voce il segno diacritico fosse apposto alla lettera speciale di essa lingua? [2] In luogo della notazione ' (la vocale ram-

---

[1] Siffatta diversità di trascrizione tra il siriaco e l'ebraico è tanto più assurda, in quanto che la *tsade* è rappresentata come l'ebr. צ = ar. ص, vale a dire con s̤.

[2] La stessa osservazione dobbiamo fare rispetto alla *scin* semitica, che è trascritta con š (e così il corrispondente suono del russo), vale a dire in modo diverso da ś sanscrito. In questa maniera, il

mollente la consonante precedente) ci sembra miglior trascrizione ĭ, che vediamo usata anche in opere scientifiche recenti: *smertĭ* 'morte', *matĭ* 'madre' (cf. Jo. Schmidt, *Kritik der Sonantentheorie*, p. 13; Miklosich, *Vergl. Gramm.*, p. 71. 378).

Gli autori della trascrizione, la quale noi per sommi capi e solo in una piccola parte, abbiamo esaminata, chiudono la loro memoria con queste testuali parole: « Wir erwarten und wünschen eine möglichst allseitige Kritik, durch welche wir hoffentlich einem Definitivum näher kommen werden ». Speriamo dunque che le nostre parole sieno prese in buona parte, qual sia il conto che se ne faccia; ma purchè si venga ad una conclusione su questa materia divenuta abbastanza uggiosa, saremmo disposti ad accettare qualsiasi maniera di trascrizione. Sarebbe perciò desiderabile che nel prossimo Congresso di Parigi la questione fosse ripresa, ma con questa condizione, che i dotti ivi convenuti prendessero formale impegno di attenersi al modello proposto, sacrificando qualche loro piccola predilezione, giacchè più che altro si tratta di buona volontà, non già di qualche scoperta scientifica o altro principio astratto. Senza un preliminare accordo, qualunque trascrizione più o meno ingegnosa, più o meno dotta, resterà maisempre senza pratico effetto.

F. Scerbo.

---

medesimo segno di trascrizione (come si è notato di *c*) ha un doppio valore secondo la varia lingua; viceversa, poi, l'identico suono è trascritto in modo differente; il che non ci sembra nè conforme a vero metodo scientifico, nè praticamente opportuno.

NOTA

Pubblicando nel precedente volume del Giornale l'articolo del prof. S. Prato: *Il sole, lu luna, le stelle immagini simboliche di bellezza nelle lingue orientali*, credemmo che il soggetto s'aggirasse nel campo del *folklore*, intorno al quale ci erano noti gli studii dell'autore, anche per pubblicazioni di memorie consimili apparse in autorevoli Riviste straniere, e perchè ci parve cosa buona aprir l'adito a studii intorno alle tradizioni popolari dell'Oriente.

Ma con nostro dispiacere trovammo, a pubblicazione compiuta, che il P. aveva invaso il dominio della filologia comparata, ove egli certo non ha la stessa competenza e lo stesso acume dimostrato nel raccogliere e confrontare novelline e tradizioni popolari.

La Direzione.

BIBLIOGRAFIA

Some Account of the Collection of Egyptian Antiquities *in the possession of Lady* Meux, *of Theobald Park, Waltham Cross. By* **E. A. Wallis Budge,** *Keeper of the Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum.* — Second Edition. — London; Harrison & Sons, *St. Martins* Lane, 1896. Pag. 361, in 4°.

Alla nobile generosità, all' insigne munificenza di quella illustre gentildonna che è Lady Meux, intelligente e liberale patrona degli studj orientali, dobbiamo la pubblicazione di questo bel volume, che si aggiunge agli altri da lei fatti di comune diritto.

La raccolta di antichità egizie, di cui si parla nell' opera, fu acquistata dalla benemerita signora negli anni 1882, 1895-96. Essa contiene numerosi oggetti (circa 800) pregevoli, alcuni dei quali anzi pregevolissimi. Precede alla descrizione degli oggetti, in gran parte a foggia d'inventario, un'ampia prefazione in cui si descrivono i funerali egiziani. Trentaquattro tavole, adornano il volume, che ha per autore il chiarissimo dott. E. A. Wallis Budge, custode delle antichità egiziane ed assire del Museo britannico.

La Società Asiatica Italiana è vivamente grata a Lady Meux pel dono prezioso di cui ci onorò, e applaude all'ottimo uso che sa fare delle ricchezze, degnissimo d' imitazione e di lode.

F. L.

The Whitney Memorial Meeting. — *A Report of that Session of the first American Congress of Philologists, which was devoted to the memory of the Professor William Dwight Whitney*, etc. — Boston, 1897. (Pag. VIII-156, in 8°.)

Di questo pregevole volume [1] ci piace dar breve notizia ai nostri lettori, perchè quasi tutto consacrato alla memoria di un grande orientalista e glottologo, esempio ammirabile di attività, benemerito degli studj indiani e linguistici, gentiluomo perfetto, adorno delle più belle doti della mente e dell' animo; tanto più che la nostra Società andava lieta di annoverarlo fra' suoi qual socio onorario.

Il libro, adorno di un bel ritratto del simpatico vecchio, fu pubblicato da Carlo R. Lanman, e riuscì degno del nobile argomento, e dei corpi scientifici che lo misero in luce, la Società Orientale americana, quella filologica, l'Associazione per le lingue moderne, ed altre associazioni americane.

Si apre con una introduzione, in cui si discorre della Storia e dell' indole del primo Congresso americano dei filologi, e della riunione (*Meeting*) tenuta il 28 dicembre 1894, in Filadelfia, per celebrare la memoria di Guglielmo Dwight Whitney. Segue il discorso inaugurale del prof. Carlo Rockwell Lanman, in cui dottamente e genialmente si parla della vita e delle opere del grande americano, a cui era sacra quella solenne adunanza. Seguono le memorie del prof. Francesco Andrea March intorno all' influenza esercitata dal Whitney sopra lo studio delle lingue moderne e su la lessicografia; del prof. Bernadotte Perrin intorno all' influenza del Nostro sugli studj filologici classici; le parole del prof. J. Jrving Manatt che ne descrivono il carattere (la personalità o individualità, come dice l' oratore); quelle del dott. Guglielmo Hayes Ward, che sono dedicate principalmente a commemorare lo Whitney, come operosissimo membro della Società orientale americana e di quella filologica. Chiude la serie dei discorsi quello pronunziato dal Presidente prof. Daniele Coit Gilman.

In appendice al volume son fatte di comune diritto nel testo originale le lettere di filologi e orientalisti americani ed europei, scritte

[1] Questo volume forma la prima metà del volume 19° del *Journal of the American Oriental Society* (gennaio-giugno) 1898, ma è uscito nel maggio 1897.

nella dolorosa occasione della morte del Whitney, avvenuta nel dì 7 giugno 1894, quando egli non aveva compiuto l'anno sessagesimosettimo. La prima di tutte è del nostro prof. Ascoli, che era stato invitato dal Segretario dell'Associazione filologica americana ad esprimere il proprio sentimento « sull'opera del grande americano, in quanto essa ha versato nel campo della filologia comparativa ». L'Ascoli giustamente osserva come *nell'attività di Whitney non è facile separare il glottologo dall' indianista;* che *la esplorazione storica della parola appariva in Lui come una funzione istintiva;* che *egli trapiantò gli studj glottologici nel nuovo mondo e con l' insegnamento e con l' esempio ve li ha portati a una floridezza e a un'altezza onde ne riverberasse nuova luce alla vecchia Europa.*

Alle lettere segue il Programma particolareggiato dell' operato nelle adunanze generali e nelle speciali del 1° Congresso dei filologi americani, a cui presero parte le Società americane orientale, filologica, di *letteratura ed esegesi biblica, di lingue moderne* ed altre.

Chiudono il volume la bibliografia, disposta in ordine cronologico (1844-1894) degli scritti del Whitney, maggiori e minori, numerosissimi, variati tanto da rendere attoniti per l' infaticabile opera, pel multiforme ingegno e l'immenso sapere del sommo orientalista e glottologo americano; gli elenchi di alcune pubblicazioni biografiche, necrologiche, ecc., relative al Whitney, e i titoli di varj libri riferentisi alla famiglia di lui.

F. L.

Traité sur le Calcul dans les reins et dans la vessie par Abu Bekr Muḥammed Ibn Zakarīyā al-Rāzī. Traduction accompagnée du texte par P. de Koning Docteur en Médicine. — Librairie et Imprimerie ci-devant: E. J. Brill, Leyde 1896. (Pag. viii e 285, in 8°.).

Con ottimo pensiero il Dott. Koning di Haarlem in Olanda trasse da un codice arabico leidense (N. 585 dei mss. orientali del *Legatum Warnerianum*) l'inedito trattato sui calcoli dei reni e della vessica, che fa parte delle opere mediche del celebre Abû Bakr Muḥammad Ibn Zakarîyâ ar-Râzî (il famoso Rhass). Il Dott. Koning è medico e insieme arabista, ed io vorrei che trovasse imitatori nei confratelli di professione, affinchè ponessero in luce, e rendessero

generalmente accessibili con traduzioni in latino o, meglio, in lingue moderne, altre opere di medicina e chirurgia arabe, degne di essere generalmente conosciute. Il Dott. Koning aggiunse, a fronte del testo, la traduzione francese, la quale, com'egli stesso dichiara nella breve Prefazione, è letterale quanto più sia possibile.

Al libro di ar-Râzî il Dott. Koning fece seguire il testo arabo, inedito, con traduzione francese, di scritti relativi al medesimo argomento, e cioè i capitoli di ar-Râzî tratti dal *Fâḫir* o libro prezioso, e varj estratti di altri medici arabi. Inoltre (pag. 228 e seg.) si trovano nel volume, a cui è consacrato questo mio breve cenno, la traduzione francese dei capitoli del celebre Canone (*Al qanûn fi 'ṭ-ṭibb*) d'Ibn Sînâ (Avicenna), nei quali si tratta dei calcoli, tradotti sulla edizione egiziana del testo, e la traduzione francese del testo arabo, edito del Channing con traduzione latina ad Oxford nel 1778, dei capitoli della chirurgia di Abû 'l Qâsim az-Zahrâwî, noto sotto il nome corrotto di Abulcasis, Albucasis o Bucasis.

Parecchie note, a piè di pagina, e al fine del volume, adornano la pregevolissima pubblicazione del Dott. Koning, a cui vuolsi dar lode del lavoro già fatto, mentre esprimiamo la speranza che di nuovi scritti nel campo della medicina araba ci sia liberale.

F. L.

Eine indochinesische Causativ-denominativ-bildung und ihr Zusammenhang mit den Tonaccenten. — Ein Beitrag zur vergleichenden Grammatik der indochinesischen Sprachen, insonderheit des Tibetischen, Barmanischen und Chinesischen, von Dr. August Conrady. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1896, pp. xix-208.

È un libro scritto e stampato con quella mirabile — e fra noi poco imitata — accuratezza che siamo da un pezzo abituati ad aspettarci e quasi sempre a trovare nei libri tedeschi. Chi voglia conoscere i pregi e i difetti, le resultanze e le conclusioni degli studi fatti sull'indole e la forma, i caratteri singolari e comuni delle sunnominate favelle; studi fatti per opera specialmente dei dotti orientalisti Grube, E. Kuhn, Edkins, Pallegoix, Schiefner, Arendt, Gabelentz, Endle, Baynes, Douglas, Terriens de Lacoupérie, Hodgson, Houghton e Boller — per nominarne solamente al-

cuni —, non avrà di meglio che consultare questo trattato, riassuntivo insieme e critico, del Conrady.

Le fattezze tipiche della gran famiglia di lingue prese in esame, vi sono rilevate con precisa esattezza; e le induzioni e deduzioni teoriche vi si trovano fiancheggiate da un' esuberante copia di esempi. Dopo aver dimostrata l'efficacia dei mezzi, non alieni dai nostri, usati per enunciare nella parola la forma della sua idea, o vogliam dire la diversa categoria grammaticale a cui la stessa parola così un poco variata appartiene, l'autore mette in rilievo la non meno importante efficacia di un altro espediente, alle nostre favelle del tutto estraneo, comune invece a quelle delle quali egli si occupa, prevalente nella lingua cinese, e in sommo grado utilizzato in alcuni dialetti di questa. Diciamo i TONI (*die Tonaccente*).

La diversità di questi toni — sian quattro, sian otto, sian molti più, come in certi dialetti — è rappresentata, per via di segni diacritici, con quell' accuratezza che lodavamo fin da principio, e il loro effetto sulla grammatica (dirò così) di ciascun monosillabo, è manifesto negl' innumerabili esempi che se ne recano. Per avere chiara ed ampia notizia di tali effetti, il libro sarà utilissimo ad ogni studioso; ma per intendere da esso che cosa veramente sian questi toni, come almeno da una prosodia greca o latina si può intendere quel che fosse la quantità, l'arsi e la tesi, ci par necessario di augurare allo studioso che sia ben vero quel che l'Autore afferma nella nota della p. 148, cioè che sia proprio una *grundfalsche Meinung, dass man die Töne nicht aus der Grammatik lernen könne.*

A. S.

F. Justi. — **Iranisches Namenbuch**, (gedruckt mit Unterstützung der königlichen Akademie der Wissenschaften), Marburg, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung, 1895 (di pagine XXVI, 526, in quarto grande).

Grundriss der iranischen Philologie. Herausgegeben von W. Geiger und Ernst Kuhn, Strassburg, K. Trübner, 1895-96, (vol. I, dispense 1 e 2; vol. II, dispense 1 e 2).

Ecco due opere di capitale importanza per gli studj iranici, non solo per la molta e riposta dottrina, ma anche per l' immediato e molteplice aiuto che possono porgere a chi si mette in quel

campo intricatissimo, sebbene esplorato in ogni sua parte, che è l' iranismo.

L' infaticabile e dottissimo professore di Marburgo, Ferdinando Justi, ha raccolto in un grosso volume, ordinandoli alfabeticamente, tutti i nomi proprj, quasi cinquemila, che sono o di origine iranica o si trovano ricordati in opere e scritture iraniche sebbene di origine diversa. Precede una dotta prefazione in cui si dà ragione dell' opera. Segue per 388 pagine il ricchissimo elenco dei nomi. Altre quasi cento pagine sono date alle tavole dei regnanti dell' Iran, dai re leggendarj e mitici dell' Avesta e di Firdusi, dai re Achemenidi, ai Parti, ai Sassanidi, ai principi delle varie case che regnarono in Persia dopo i Califfi, venendo, si può dire, fino ai nostri giorni. Infine, è posto un elenco dei nomi di personaggi di cui ci è rimasta l'effigie, oltre l' elenco di nomi secondo la derivazione loro.

Per far tutto ciò, immaginiamoci quante e infinite, minuziose e pazienti ricerche avrà dovuto intraprendere il chiarissimo Autore. Per farcene un' idea, bisogna notare che egli non solo ha fatto ricorso e all' Avesta e alle iscrizioni degli Achemenidi, agli scrittori greci e all' epopea di Firdusi, ma ha dovuto anche scorrere e frugare gli scrittori bisantini e i siri, gli armeni e gli arabi e i persiani, pur tacendo dell'infinita copia degli scrittori moderni, eruditi, filologi e storici, che hanno illustrato con le loro opere le antichità, la storia e la letteratura iranica. E basti questo cenno per fare intendere di quale utilità e di qual sussidio possa essere quest' opera insigne, veramente insigne, sebbene di erudizione soltanto. Ma essa risparmia agli studiosi tante ricerche e fatiche spesso inutili, accorcia e agevola loro il lavoro, e si fa loro valevole e sicura guida, poichè tutti conoscono con quanta diligenza e precisione lavori il dottissimo Autore.

All' altra opera hanno atteso e attendono tuttavia (poichè non anche è terminata) varj iranisti, già noti e famosi per altre opere importantissime in questo campo di studj. Una prima parte ricostruisce la lingua proto-iranica, adoperando un copioso e bene inteso materiale linguistico, ed è dovuta al Bartholomae. La seconda, pure del Bartholomae, espone insieme, comparandoli fra loro, il zendo o avestaico (compresovi il dialetto delle *gâthâ*) e l' antico persiano degli Achemenidi, recandosene in fine un breve saggio. Si può dire che, in questa parte, tutto quanto il materiale lessicale e grammaticale dell' antico iranico è esposto con molta chiarezza e

con una conoscenza d' una sicurezza meravigliosa. Della parte che tocca la letteratura, abbiamo la letteratura avestaica del Geldner, il quale, con quella dottrina che tutti conoscono, espone lungamente e chiaramente e la storia degli studi avestaici e il contenuto dell'Avesta, e rifà la storia delle redazioni diverse a cui andò soggetto il celebre libro. Il Weissbach, invece, con una brevità e concisione matematica, discorre del metodo tenuto nel decifrare le iscrizioni degli Achemenidi, e di esse iscrizioni dice brevemente il contenuto. La parte che tratta della letteratura pehlevica, in inglese, del West, è forse una delle più importanti del libro, data la novità (il pehlevi non è stato ancora esplorato per intero) e la difficoltà dell'argomento e la singolare perizia del chiarissimo Autore. Vi si discorre, a principio, delle iscrizioni sassanidiche, poi della letteratura pehlevica propriamente detta, ampia e vasta, di cui si enumerano, pur dandone il contenuto, moltissime opere. Viene poi il Nöldeke a trattare da par suo dell' epopea iranica, e in particolare del Libro dei Re di Firdusi, nel quale argomento egli tocca tutte lo questioni filologiche, storiche, letterarie che lo concernono, con una dottrina e un' acutezza meravigliosa. Segue la parte dovuta all' Ethè, che è quella della poesia lirica, romanzesca, mistica, e della prosa (la prosa non anche è stata pubblicata), e nella quale il chiarissimo Autore dispiega una erudizione vastissima nell' enumerare tanti nomi di poeti persiani con le loro opere.

Queste due opere adunque, quella del Justi e quest'altra di questi altri benemeriti, sono degne di ogni lode, tanto più che, come avanti si diceva, sono di utilità grandissima per lo studioso. Ma esse agli occhi nostri, se non erriamo, hanno anche un altro significato, e non piccolo. Significano che gli studj iranici sono giunti omai ad una vera maturità. Non diremo sazietà di sè stessi, ma certa maturità si può, per essi, e riconoscere e affermare. L'opera dei primi e grandi (e diremmo anche geniali) ricercatori è finita, e a chi vien dopo non resta che raccogliere la parte certa, o almeno più sicura, di quelle ricerche, e registrar questa e ritener questa soltanto come cosa veramente acquisita alla scienza. Che ciò sia vero, si vede manifesto dal metodo tenuto dagli stessi autori. Il Weissbach, per esempio, quasi con linguaggio telegrafico riassume gli studj precedenti intorno alle iscrizioni persiane e ne dice alla breve e aridamente il contenuto. Il West, nella sua lunghissima lista di opere pehleviche, non si ferma molto a giudicarne, ma nota

minutamente quante migliaia di parole contiene questa o quell' opera. Il Nöldeke, benchè dottissimo e acutissimo, severo verso tutti gli altri, non dice intorno all' epopea iranica nulla di quanto già non si possa trovare in altri scrittori, ma li riassume e compendia. Qualche osservazione sua, appropriata e giusta, si trova qua e là, ma su cose minute e accessorie; non ci sono giudizj complessi e sintetici. L' Ethè, forse sopraffatto dall'immane copia delle cose da dire, rapidissimamente tocca, senza dir nulla di nuovo, le ragioni del sorgere in Persia dei vari generi poetici e prosaici, per metterci sotto gli occhi una infinita lista di scrittori persiani, con le date, i luoghi di nascita e l'elenco delle loro opere. [1] Si fa adunque la somma di ciò che s' è fatto prima. Ammettendo, pertanto, che qualche altra scoperta, anche importante, si possa fare in questo campo di studj, si può pur credere, per la verità, che il grande lavoro delle ricerche e degli studj fondamentali è terminato. Che resta adunque da fare? Resta che uomini d'ingegno, forniti di senso d' arte, raccolgano l'ampio tesoro trovato e lo rendano nostrano, e a tutti lo facciano conoscere o per traduzioni o per qualche altra via più acconcia. Se no, seguitando per questa via, il pubblico, che pur dovrebbe conoscere i risultati di questi studj, come conosce quelli di altre scienze, ne resterà defraudato e tratterà da sognatori gli orientalisti, e la storia letteraria orientale si ridurrà a poco a poco ad essere non dissimile ai cataloghi che per loro comodo mettono fuori di tanto in tanto i librai. Ciò che diciamo degli studi iranici, si può dire, se non c'inganniamo, anche di altri studi filologici tanto d' Oriente quanto d' Occidente.

I. Pizzi.

Z. Volpicelli, **Chinese Phonology, an attempt to discover the sounds of the ancient language and to recover the lost rhymes of China.** — Shanghai, 1896.

Il signor Volpicelli, impiegato nelle Dogane imperiali cinesi, aveva già pubblicato qualche scritto nel *Journal of the China*

[1] È noto, del resto, quante poesie, specialmente liriche, ignorate e che si credevano perdute, ha potuto trovare e pubblicare l'Ethè. In questa parte, egli è molto benemerito della scienza.

Branch of the Royal Asiatic Society di Scianghai, ma dà con questo lavoro sugli antichi suoni cinesi il primo saggio di carattere veramente filologico.

Egli passa dapprima in rassegna gli studi fatti sulla stessa materia dal Marshman, dal Julien cui dedica il suo lavoro, dall' Edkins, dal Chalmers e dal Parker. Indicato poi il metodo che egli ha seguìto nella continuazione delle ricerche, espone gli elementi fonetici dei dialetti moderni e quindi entra a trattare direttamente dell' argomento.

Il lavoro è condotto con cura e buon metodo e dà affidamento che l' A. voglia con nuovi studi contribuire all' incremento degli studi nostri.

L. N.

Vitale Guido, **Chinese Folklore. — Pekinese Rhymes**, first collected and edited with notes and translation. — Peking, Pei-t'ang press, 1896.

È questo il primo lavoro di un altro sinologo italiano che da oltre quattro anni risiede in Pechino come interprete presso la nostra Legazione e che è alunno del R. Istituto Orientale in Napoli. Giovine con grande attitudine filologica e in possesso di molte lingue europee e asiatiche ha acquistato stima in breve tempo fra i suoi Colleghi e ora dà prova del profitto che nella lingua cinese ha fatto colla pubblicazione qui accennata. Egli ha raccolto dalla bocca degli indigeni le strofe che le mamme dicono ai loro bambini, e i primi saggi poetici dei giovanetti della scuola. Dopo averle raccolte, la maggior difficoltà che si presentava, era il sostituire ai suoni i caratteri cinesi e quindi farne la traduzione non sempre facile per il poco aiuto che il contesto offriva. A ogni poesiola è aggiunta una ricca messe di note, le quali non sono prive d' importanza anche per lo studio del dialetto pechinese.

Dobbiamo rallegrarci col giovine autore e far voti che egli spenda molto dell'ozio del quale è ricca la vita della capitale cinese per gli europei, in lavori che, come questo, diano prova che il campo sinologico è oggi fruttuosamente coltivato dagli Italiani.

L. N.

R. Schmidt. — **Der Textus ornatior der Çukasaptati.** — Ein Beitrag zur Märchenkunde. Stuttgart, Kohlhammer 1896, 8°, pp. 71.

Or sono quarant' anni, Giorgio Rosen traducendo la redazione turca del *Tuti-Nameh,* esprimeva il desiderio che la redazione originale sanscrita (o almeno quella a noi conservata nei più antichi mss. indiani) venisse pubblicata. Da allora, quanti indianisti e folkloristi hanno sentito lo stesso desiderio! Certo, se una volta esso sarà soddisfatto, ne dovremo esser grati a Riccardo Schmidt che già con molti lavori preparatorî e sussidiarî ha giovato alla conoscenza delle numerose redazioni indiane, vecchie e nuove, sanscrite e vernacolari, della *Çukasaptati.* Il presente libretto si occupa del testo che più preme di aver pubblicato, di quel « textus ornatior » di cui lo S. non potè finora procurarsi che due mss., disgraziatamente mutili e scorretti tanto da rendere impossibile il basarsi su di essi per una edizione. Pertanto saviamente lo S. si è limitato a tradurre per intiero la novella-cornice e a dare sunti più o meno ampî delle 70 novelle, accuratamente notando le divergenze del textus simplicior.

Le difficoltà contro le quali lo S. doveva lottare non erano nè lievi nè poche; e se molta lode gli spetta per quelle che ha saputo vincere, non si dovrà fargli rimprovero per quelle poche che gli hanno resistito. Qui vorrei solo, e timidamente, notare che forse lo çloka a pag. 15 non è intraducibile; il senso mi sembra debba esserne questo: « Dove si tratta soprattutto di mangiare, inutile è la grammatica inutile la musica, inutile la scienza dei tre Veda. »

P. E. P.

INDICE

Società Asiatica Italiana.

Memorie

Bibliografia

Vol. VII. (1893). L'expédition du Château d'or et le combat de 'Ali contre le dragon. R. Basset. — La Vetālapañćaviñçatikā. Introduzione ad una completa versione della raccolta. Vittorio Bettei. — Ueber die Kāvyamālā. A. Weber. — Miscellanées chinois. C. De Harlez. — Paralleli indo-iranici. I. Pizzi. — The Veda in Pāṇini. W. D. Whitney. — Bemerkungen zur Verskunst im Urdū. Hubert Jansen. — Antichità egiziane del Museo di Cortona. E. Schiaparelli. — La novella di Brahmadatta secondo la versione di Hemacandra. P. E. Pavolini. — Bibliografia. L. 20

Vol. VIII. (1894). Le dialecte berbère de Taroudant. René Basset. — Raccolta d' intermezzi comici [Il Principe di Satsŭma]. C. Valenziani. — Nota al preambolo del Prof. Valenziani sulla trascrizione etimologica della lingua giapponese. Antelmo Severini. — Studi e scritti del Prof. C. Valenziani. A. Severini. — C' è una lingua veramente monosillabica? A. Severini. — L'Oca, ovvero della alliterazione nell' *Uta*. A. Severini. — Mi-tze, le philosophe de l'amour universel. C. De Harlez. — Genti e Famiglie giapponesi. A. Severini. — Ṣaṭdarçanasamuććayaṭīkâ. F. L. Pullé. — Il settimo capitolo della Rasavāhinī. P. E. Pavolini. — Nota. Bettei Vittorio. — Bibliografia....... L. 20

Vol. IX. (1895-96). Saṭdarçanasamuććayaṭīkâ. F. L. Pullé (*continuazione*). — Il Libro di Ghershasp, poema di Âsadi il Giovine. V. Rugarli. Mi-Tze, Part II, L'amour universel. C. De Harlez. — Memorie di filosofia egiziana. C. Fino. — Fatti antichi ogni giorno ricordati. L. Nocentini. — Favole cinesi. L. Nocentini. — Vicende del tipo di Mūladeva. P. E. Pavolini. — Analisi di un Ms. fiorentino del Kathārṇava. P. E. Pavolini. — Il sole, la luna, le stelle immagini simboliche di bellezza nelle lingue orientali. Stanislao Prato. — Bibliografia............ L. 20

PUBBLICAZIONI

I. Teloni Bruto. **Crestomazia Assira.** 1887.......... L. 15

II. Puntoni Vittorio. Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης. — **Quattro recensioni della versione greca di Kalila e Dimna.** 1889.................................... L. 20

La collezione dei dieci volumi del *Giornale* costa......... L. 100
Giornale come sopra e le due pubblicazioni.............. L. 120

Chi entri Socio godrà del ribasso del 50 % su tutti i prezzi sopra indicati.

Ogni invio per la **Società Asiatica italiana** vuol essere fatto alla sede della Società, presso il R. Istituto di Studi Superiori, Piazza S. Marco, 2, in **Firenze.**